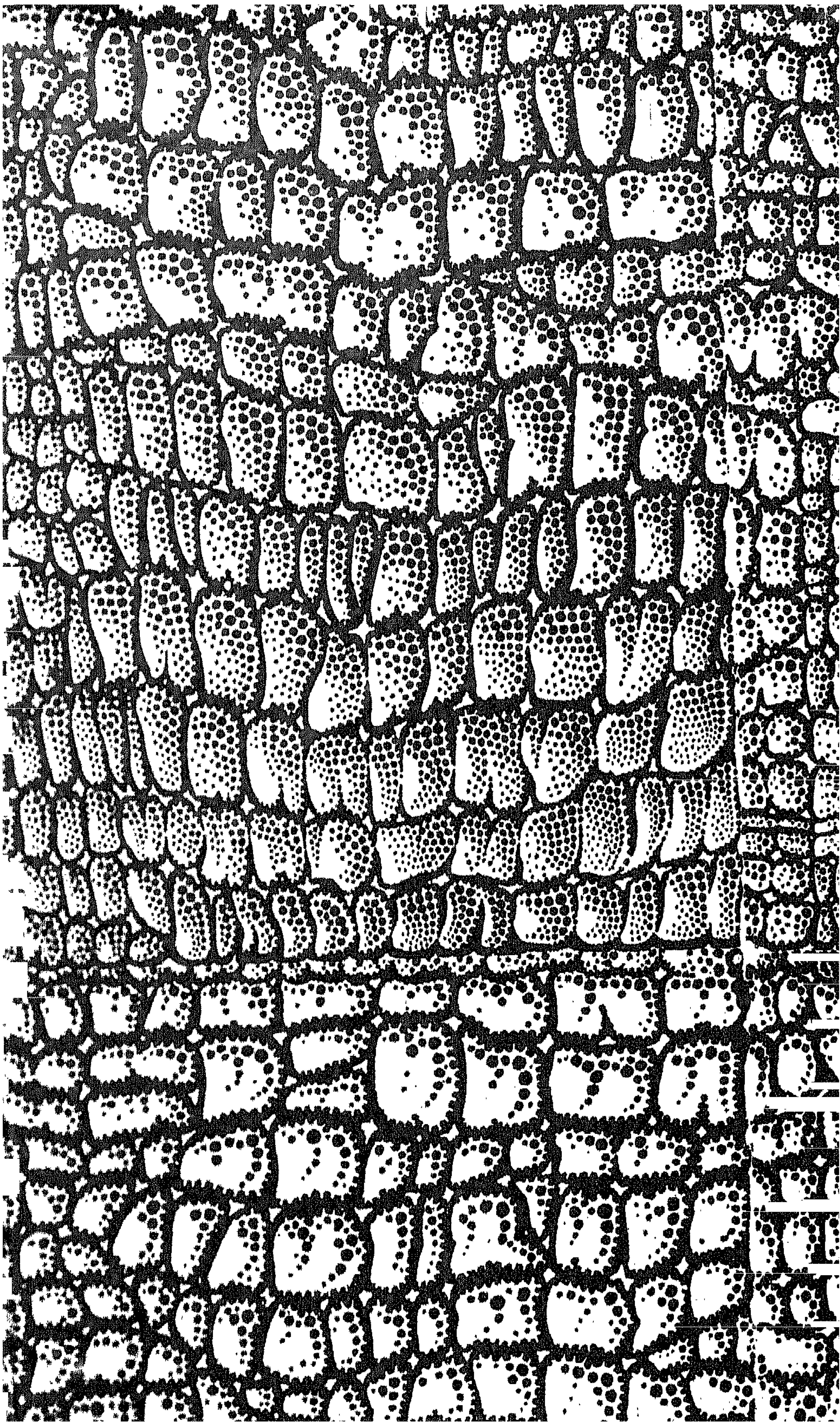
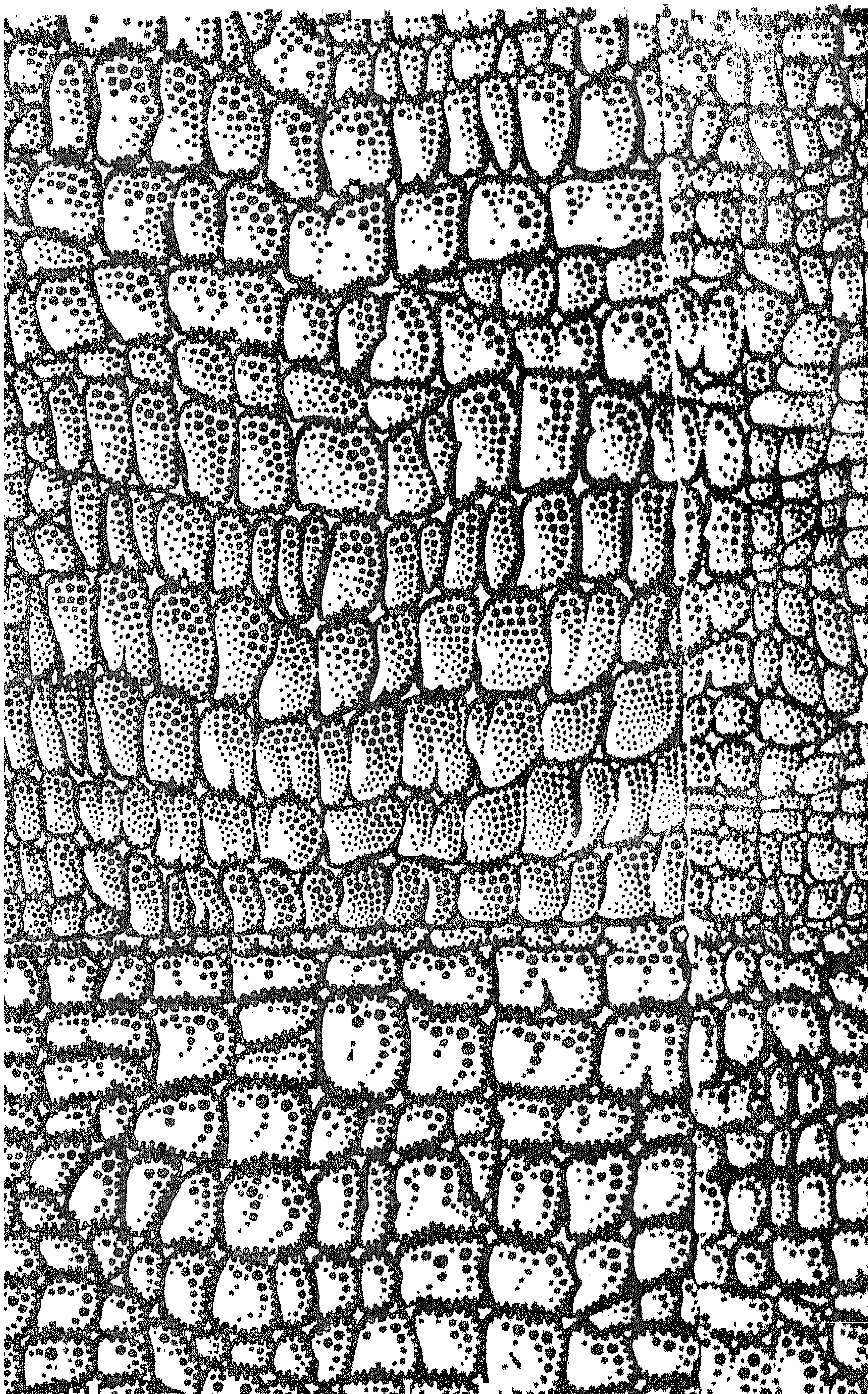




الجزء الثاني
من كتاب

أحكام القرآن

تأليف الإمام حجة الإسلام أبي بكر أحمد بن علي الرازي
الجصاص
الحنفي المتوفى سنة ٣٧٠

الملتزم
عبد الرحمن محمد
بميدان الجامع الأزهر بمصر

طبع بالمطبعة البهية المصرية إدارة الملتزم
سنة ١٣٤٧ هجرية

بسم الله الرحمن الرحيم

(سورة آل عمران)

قال الله تعالى (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) الى آخر القصة * قال الشيخ أبو بكر قد بينا فى صدر الكتاب معنى المحكم والمتشابه وان كل واحد منهما ينقسم الى معنيين أحدهما يصح وصف القرآن بجميعه والآخر انما يختص به بعض القرآن دون بعض قال الله تعالى (الر كتاب أحكمت آياته) وقال تعالى (الر تلك آيات الكتاب الحكيم) فوصف جميع القرآن فى هذه المواضع بالاحكام وقال تعالى (الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثانى) فوصف جميعه بالمتشابه ثم قال فى موضع آخر (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) فوصف ههنا بعضه بانه محكم وبعضه متشابه والاحكام الذى عم به الجميع هو الصواب والاتقان اللذان يفضل بهما القرآن كل قول وأما موضع الخصوص فى قوله تعالى (منه آيات محكمات هن أم الكتاب) فان المراد به اللفظ الذى لا اشتراك فيه ولا يحتمل عند سامعه الا معنى واحدا وقد ذكرنا اختلاف الناس فيه الا ان هذا المعنى لا محالة قد انتظمه لفظ الاحكام المذكور فى هذه الآية وهو الذى جعل اما للمتشابه الذى يرد اليه ويحمل معناه عليه واما المتشابه الذى عم به جميع القرآن فى قوله تعالى (كتابا متشابها) فهو التماثل ونفى الاختلاف والتضاد عنه وأما المتشابه المخصوص به بعض القرآن فقد ذكرنا أقاويل السلف فيه وما روى عن ابن عباس أن المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ فهذا عندنا هو أحد أقسام المحكم والمتشابه لانه لم ينف أن يكون للمحكم والمتشابه وجوه غيرهما وجائز أن يسمى الناسخ محكما لانه ثابت الحكم والعرب تسمى البناء الوثيق محكما ويقولون فى العقد الوثيق الذى لا يمكن حله محكما فجائز أن يسمى الناسخ محكما اذ كانت صفته الثبات والبقاء ويسمى المنسوخ متشابها من حيث أشبه فى التلاوة المحكم وخالفه فى ثبوت الحكم فيشتبه على التالى حكمه فى ثبوته ونسخه فمن هذا الوجه جائز أن يسمى المنسوخ متشابها وأما قول من قال أن المحكم هو الذى لم تتكرر ألفاظه والمتشابه هو الذى تتكرر ألفاظه فان اشتباه هذا من جهة اشتباه وجه الحكمة فيه على السامع وهذا سائغ عام فى جميع ما يشتبه فيه وجه

الحكمة

الحكمة فيه على السامع الى أن يتبينه ويتضح له وجهه فهذا مما يجوز فيه اطلاق اسم المتشابه وما لا يشتبه فيه وجه الحكمة على السامع فهو المحكم الذى لا تشابه فيه على قول هذا القائل فهذا أيضا أحد وجوه المحكم والمتشابه واطلاق الاسم فيه سائغ جائز وأما ماروى عن جابر بن عبد الله أن المحكم ما يعلم تعيين تأويله والمتشابه ما لا يعلم تأويله كقوله تعالى (يسئلونك عن الساعة أيان مرسيها) وما جرى مجرى ذلك فان اطلاق اسم المحكم والمتشابه سائغ فيه لان ما علم وقته ومعناه فلا تشابه فيه وقد أحكم بيانه وما لا يعلم تاويله ومعناه ووقته فهو مشتبه على سامعه فجائز أن يسمى بهذا الاسم فجميع هذه الوجوه يحتمله اللفظ على ماروى فيه ولولا احتمال اللفظ لما ذكروا لما تأولوه عليه وما ذكرناه من قول من قال أن المحكم هو ما لا يحتمل الا معنى واحدا والمتشابه ما يحتمل معنيين فهو أحد الوجوه الذى ينتظمها هذا الاسم لان المحكم من هذا القسم سمى محكما لاحكام دلالته وايضاح معناه وابانته والمتشابه منه سمى بذلك لانه أشبه المحكم من وجه واحتمل معناه وأشبه غيره مما يخالف معناه معنى المحكم فسمى متشابها من هذا الوجه فلما كان المحكم والمتشابه يعتورهما ماذكرنا من المعانى احتجنا الى معرفة المراد منها بقوله تعالى (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله) مع علمنا بتنافى مضمون هذه الآية ونحواها من وجوب رد المتشابه الى المحكم وحمله على معناه دون حمله على ما يخالفه لقوله تعالى فى صفة المحكمات (هن أم الكتاب) والام هى التى منها ابتداؤه واليها مرجعه فسماها اما فاقتضى ذلك بناء المتشابه عليها ورده اليها ثم أكد ذلك بقوله (فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله) فوصف متبع المتشابه من غير حمله له على معنى المحكم بالزيغ فى قلبه واعلمنا أنه مبتغ للفتنة وهى الكفر والضلال فى هذا الموضع كما قال تعالى (والفتنة أشد من القتل) يعنى والله أعلم الكفر فاخبر أن متبع المتشابه وحامله على مخالفة المحكم فى قلبه زيغ يعنى الميل عن الحق يستدعى غيره بالمتشابه الى الضلال والكفر فثبت بذلك أن المراد بالمتشابه المذكور فى هذه الآية هو اللفظ المحتمل للمعانى الذى يجب رده الى المحكم وحمله على معناه ثم نظرنا بعد ذلك فى المعانى التى تعتورهذا اللفظ وتتعاقب عليه مما قدمنا ذكره فى أقسام المتشابه عن القائلين بها على اختلافها مع احتمال اللفظ فوجدنا قول من قال بانه الناسخ والمنسوخ فانه ان كان تاريخهما معلوما فلا اشتباه فيهما على من حصل له العلم بتاريخهما وعلم يقينا أن المنسوخ متروك الحكم وان الناسخ ثابت الحكم فليس فيهما ما يقع فيه

اشتباه على السامع العالم بتاريخ الحكمين اللذين لا احتمال فيهما لغير النسخ وان اشتبه على السامع من حيث أنه لم يعلم التاريخ فهذا ليس أحد اللفظين أولى بكونه محكما من الآخر ولا يكونا متشابها منه اذ كل واحد منهما يحتمل أن يكون ناسخا ويحتمل أن يكون منسوخا فهذا لا مدخل له فى قوله تعالى (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) وأما قول من قال ان المحكم مالم يتكرر لفظه والمتشابه ماتكرر لفظه فهذا أيضا لا مدخل له فى هذه الآية لانه لا يحتاج الى رده الى المحكم وانما يحتاج الى تدبره بعقله وحمله على مافى اللغة من تجويزه وأما قول من قال أن المحكم ماعلم وقته وتعيينه والمتشابه مالا يعلم تعيين تاويله كأمر الساعة وصغائر الذنوب التى آيسنا الله من وقوع علمنا بها فى الدنيا وان هذا الضرب أيضا منها خارج عن حكم هذه الآية لانا لا نصل الى علم معنى المتشابه برده الى المحكم فلم يبق من الوجوه التى ذكرنا من أقسام المحكم والمتشابه مما يجب بناء أحدهما على الآخر وحمله على معناه الا الوجه الاخير الذى قلنا وهو أن يكون المتشابه اللفظ المحتمل للمعانى فيجب حمله على المحكم الذى لا احتمال فيه ولا اشتراك فى لفظه من نظائر ماقدمنا فى صدر الكتاب وبينا أنه ينقسم الى وجهين من العقليات والسمعيات وليس يمتنع أن تكون الوجوه التى ذكرناها عن السلف على اختلافها يتناولها الاسم على ماروى عنهم فيه لما بينا من وجوهها ويكون الوجه الذى يجب حمله على المحكم هو هذا الوجه الاخير لامتناع امكان حمل سائر وجوه المتشابه على المحكم على ماتقدم من بيانه ثم يكون قوله تعالى (ومايعلم تاويله الا الله) معناه تاويل جميع المتشابه حتى لا يستوعب غيره علمها فنفى احاطة علمنا بجميع معانى المتشابهات من الآيات ولم ينف بذلك أن نعلم نحن بعضها باقامته لنا الدلالة عليه كما قال تعالى (ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء) لان فى فحوى الآية ماقد دل على أنا نعلم بعض المتشابه برده الى المحكم وحمله على معناه على ما بينا من ذلك ويستحيل أن تدل الآية على وجوب رده الى المحكم وتدل أيضا على أنا لا نصل الى علمه ومعرفته فاذا ينبغى أن يكون قوله تعالى (ومايعلم تاويله الا الله) غير ناف لوقوع العلم ببعض المتشابه فمالا يجوز وقوع العلم لنا به وقت الساعة والذنوب الصغائر ومن الناس من يجوز ورود لفظ مجمل فى حكم يقتضى البيان ولا يبينه أبدا فيكون فى حيز المتشابه الذى لا نصل الى العلم به * وقد اختلف أهل العلم فى معنى قوله (ومايعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم) فمنهم من جعل تمام الكلام عند قوله تعالى (والراسخون فى العلم) وجعل الواو التى فى قوله (والراسخون فى العلم) للجمع كقول القائل لقيت زيدا وعمرا وماجرى مجراه

ومنهم

ومنهم من جعل تمام الكلام عند قوله (وما يعلم تاويله الا الله) وجعل الواو للاستقبال وابتداء خطاب غير متعلق بالاول فمن قال بالقول الاول جعل الراسخين في العلم عالمين ببعض المتشابه وغير عالمين بجميعه وقد روى نحوه عن عائشة والحسن وقال مجاهد فيما رواه ابن ابي نجيح في قوله تعالى (فاما الذين في قلوبهم زيغ) يعني شكا (ابتغاء الفتنة) الشبهات بما هلكوا لكن الراسخون في العلم يعلمون تأويله يقولون آمنا به وروى عن ابن عباس ويقول الراسخون في العلم وكذلك روى عن عمر بن عبد العزيز وقد روى عن ابن عباس أيضا وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يعلمونه قائلين آمنا به وعن الربيع بن أنس مثله والذي يقتضيه اللفظ على ما فيه من الاحتمال ان يكون تقديره وما يعلم تأويله الا الله يعني تأويل جميع المتشابه على ما بينا والراسخون في العلم يعلمون بعضه قائلين آمنا به كل من عند ربنا يعني ما نصب لهم من الدلالة عليه في بنائه على المحكم ورده اليه وما لم يجعل لهم سبيل الى علمه من نحو ما وصفنا فاذا علموا تاويل بعضه ولم يعلموا البعض قالوا آمنا بالجميع كل من عند ربنا وما اخفى عنا علم ما غاب عنا علمه الا لعلمه تعالى بما فيه من المصلحة لنا وما هو خير لنا في ديننا ودنيانا وما اعلمنا وما يعلمناه الا لمصلحتنا ونفعنا فيعترفون بصحة الجميع والتصديق بما علموا منه وما لم يعلموه * ومن الناس من يظن انه لا يجوز الا أن يكون منتهى الكلام وتمامه عند قوله تعالى (وما يعلم تاويله الا الله) وان الواو للاستقبال دون الجمع لانها لو كانت للجمع لقال ويقولون آمنا به ويستانف ذكر الواو لاستيناف الخبر وقال من ذهب الى القول الاول هذا سائغ في اللغة وقد وجد مثله في القرآن وهو قوله تعالى في بيان قسم الفيء (ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول) الى قوله تعالى (شديد العقاب) ثم تلاه بالتفصيل وتسمية من يستحق هذا الفيء فقال (للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم واموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا) الى قوله تعالى (والذين جاؤا من بعدهم) وهم لا محالة داخلون في استحقاق الفيء كالاولين والواو فيه للجمع ثم قال تعالى (يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان) معناه قائلين ربنا اغفر لنا ولاخواننا كذلك قوله تعالى (والراسخون في العلم يقولون) معناه والراسخون في العلم يعلمون تاويل ما نصب لهم الدلالة عليه من المتشابه قائلين ربنا آمنا به فصار وامعطوفين على ما قبله داخلين في حيزه وقد وجد مثله في الشعر قال يزيد بن مفرغ الحميري

وشريت بردا ليتني * من بعد برد كنت هامه

فالريح تبكي شجوه * والبرق يلمع في الغمامه

والمعنى والبرق يبكي شجوه لامعا في الغمامة واذا كان ذلك سائغا في اللغة وجب حمله
على موافقة دلالة الآية في وجوب رد المتشابه الى المحكم فيعلم الراسخون في العلم تاويله
اذا استدلوا بالمحكم على معناه ومن جهة اخرى ان الواو لما كانت حقيقتها الجمع فالواجب
حملها على حقيقتها ومقتضاها ولا يجوز حملها على الابتداء الا بدلالة ولا دلالة معنا
توجب صرفها عن الحقيقة فوجب استعمالها على الجمع * فان قيل اذا كان استعمال المحكم
مقيدا بما في العقل وقد يمكن كل مبطل ان يدعى ذلك لنفسه فيبطل فائدة الاحتجاج
بالمحكم * قيل له انما هو مقيد بما هو في تعارف العقول فيكون اللفظ مطابقا لما تعارفه
العقلاء من اهل اللغة ولا يحتاج في استعمال حكم العقل فيه الى مقدمات بل يوقع العلم
لسامعه بمعنى مراده على الوجه الذي هو ثابت في عقول العقلاء دون عادات فاسدة قد
جروا عليها فاذا كان كذلك فهو المحكم الذي لا يحتمل معناه الا مقتضى لفظه وحقيقته فاما
العادات الفاسدة فلا اعتبار بها * فان قيل كيف وجه اتباع من في قلبه زيغ ما تشابه منه
دون ما احكم * قيل له نحو ما روى الربيع بن انس ان هذه الآية نزلت في وفد نجران لما
حاجوا النبي ﷺ في المسيح فقالوا أليس هو كلمة الله وروح منه فقال بلى فقالوا حسبنا
فانزل الله (فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه) ثم انزل الله تعالى (ان مثل
عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) فصرفوا قوله كلمة الله الى
مايقولونه في قدمه مع الله وروحه صرفوه الى أنه جزء منه قديم
معه كروح الانسان وانما أراد الله تعالى بقوله (كلمة) انه بشر به في كتب
الانبياء المتقدمين فسماه كلمة من حيث قدم البشارة به وسماه روحه لان الله تعالى خلقه
من غير ذكر بل امر جبريل عليه السلام فنفخ في جيب مريم عليها السلام واضافه الى
نفسه تعالى تشريفا له كبيت الله وسماء الله وارضه ونحو ذلك وقيل انه سماه روحا كما
سمى القرآن روحا بقوله تعالى (وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا) وانما سماه روحا
من حيث كان فيه حياة الناس في امور دينهم فصرف أهل الزيغ ذلك الى مذاهبهم
الفاسدة والى ما يعتقدونه من الكفر والضلال وقال قتادة اهل الزيغ المتبعون للمتشابه
منه هم الحرورية والسبائية * قوله تعالى (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى
جهنم) روى عن ابن عباس وقتادة وابن اسحاق انه لما هلكت قريش يوم بدر جمع النبي
ﷺ اليهود بسوق قينقاع فدعاهم الى الاسلام وحذرهم مثل ما نزل بقريش من
الانتقام فابوا وقالوا لسنا كقريش الاغمار الذين لا يعرفون القتال لئن حاربتنا لتعرفن
انا الناس فانزل الله تعالى (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبئس المهاد)

وفى هذه الآية دلالة على صحة نبوة رسول الله ﷺ لما فيها من الاخبار عن غلبة المؤمنين المشركين فكان على ما اخبر به ولا يكون ذلك على الاتفاق مع كثرة ما اخبر به عن الغيوب فى الامور المستقبلة فوجد مخبره على ما اخبر به من غير خلف وذلك لا يكون الا من عند الله تعالى العالم بالغيوب اذ ليس فى وسع احد من الخلق الاخبار بالامور المستقبلة ثم يتفق مخبر اخباره على ما اخبر به من غير خلف لشىء منه * وقوله تعالى (قد كان لكم آية فى فئتين التقتا فئة تقاتل فى سبيل الله) الآية روى عن ابن مسعود والحسن ان ذلك خطاب للمؤمنين وان المؤمنين هى الفئة الرائية للمشركين مثليهم رأى العين فرأوهم مثلى عدتهم وقد كانوا ثلاثة امثالهم لان المشركين كانوا نحو الف رجل والمسلمون ثلاثمائة وبضعة عشر فقللهم الله تعالى فى اعين المسلمين لتقوية قلوبهم وقال آخرون قوله (قد كان لكم) آية مخاطبة للكفار الذين ابتدأ بذكرهم فى قوله (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم) وقوله (قد كان لكم) آية معطوف عليه وتمام له والمعنى فيه ان الكافرين رأوا المؤمنين مثليهم واراهم الله تعالى كذلك فى رأى العين ليجتنب قلوبهم ويرهبهم فيكون أقوى للمؤمنين عليهم وذلك أحد أبواب النصر للمسلمين والخذلان للكافرين وفى هذه الآية الدلالة من وجهين على صحة نبوة النبى صلى الله عليه وسلم احدهما غلبة الفئة القليلة العدد والعدة للكثيرة العدد والعدة وذلك على خلاف مجرى العادة لما أمدهم الله به من الملائكة والثانى ان الله تعالى قد كان وعدهم احدى الطائفتين واخبر النبى صلى الله عليه وسلم المسلمين قبل اللقاء بالظفر والغلبة وقال هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان وكان كما وعد الله واخبر به النبى صلى الله عليه وسلم * قوله تعالى (زين للناس حب الشهوات) قال الحسن زينها الشيطان لانه لا احد أشد ذما لها من خالقها وقال بعضهم زينها الله بما جعل فى الطباع من المنازعة اليها كما قال تعالى (انا جعلنا ما على الارض زينة لها) وقال آخرون زين الله ما يحسن منه وزين الشيطان ما يقبح منه * وقوله تعالى (ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس) الآية روى عن أبى عبيدة بن الجراح انه قال قلت يارسول الله أى الناس أشد عذابا يوم القيامة قال رجل قتل نبيا أو رجلا أمر بمعروف ونهى عن منكر ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم (ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب اليم) ثم قال يا أبا عبيدة قتلت بنو اسرائيل ثلاثة وأربعين نبيا من أول النهار فى ساعة واحدة فقام مائة رجل واثنا عشر رجلا من عباد بنى اسرائيل فأمروا من قتلهم

بالمعروف ونهوهم عن المنكر فقتلوا جميعا من آخر النهار في ذلك اليوم وهو الذي ذكر الله تعالى * وفي هذه الآية جواز انكار المنكر مع خوف القتل وانه منزلة شريفة يستحق بها الثواب الجزيل لان الله مدح هؤلاء الذين قتلوا حين أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وروى أبو سعيد الخدري وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر وفي بعض الروايات يقتل عليه وروى أبو حنيفة عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أفضل الشهداء حمزة ابن عبد المطلب ورجل تكلم بكلمة حق عند سلطان جائر فقتل قال عمرو بن عبيد لا نعلم عملا من اعمال البر أفضل من القيام بالقسط يقتل عليه * وانما قال الله تعالى (فبشرهم بعذاب اليم) وان كان الاخبار عن اسلافهم من قبل ان المخاطبين من الكفار كانوا راضين بافعالهم فاجملوا معهم في الاخبار بالوعيد لهم وهذا كقوله تعالى (قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل) وقوله تعالى (الذين قالوا ان الله عهد الينا ان لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين) فنسب القتل الى المخاطبين لانهم رضوا بافعال أسلافهم وتولوهم عليها فكانوا مشاركين لهم في استحقاق العذاب كما شاركوهم في الرضا بقتل الانبياء عليهم السلام * قوله تعالى (ألم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون الى كتاب الله) الآية روى عن ابن عباس انه أراد اليهود حين دعوا الى التوراة وهي كتاب الله وسائر الكتب التي فيها البشارة بالنبي صلى الله عليه وسلم فدعاهم الى الموافقة على ما في هذه الكتب من صحة نبوته كما قال تعالى في آية اخرى (قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين) فتولى فريق من أهل الكتاب عن ذلك لعلمهم بما فيه من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته ولولا انهم علموا ذلك لما أعرضوا عند الدعاء الى ما في كتبهم وفريق منهم آمنوا وصدقوا لعلمهم بصحة نبوته ولما عرفوه من التوراة وكتب الله من نعته وصفته * وفي هذه الآية دلالة على صحة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم لانهم لولا انهم كانوا عالمين بما ادعاه مما في كتبهم من نعته وصفته وصحة نبوته لما اعرضوا عن ذلك بل كانوا يسارعون الى الموافقة على ما في كتبهم حتى يتبينوا بطلان دعواه فلما اعرضوا ولم يجيبوا الى ما دعاهم اليه دل ذلك على انهم كانوا عالمين بما في كتبهم من ذلك وهو نظير ما تحدى الله تعالى به العرب من الاتيان بمثل سورة من القرآن فاعرضوا عن ذلك وعدلوا الى القتال والمحاربة لعلمهم بالعجز عن الاتيان بمثلها وكما دعاهم الى المباهلة في قوله تعالى (فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم)

الى

الى قوله تعالى (ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين) وقال النبي صلى الله عليه وسلم
لو حضروا وباهلوا الاضرم الله تعالى عليهم الوادي نارا ولم يرجعوا الى أهل ولا ولد
وهذه الامور كلها من دلائل النبوة وصحة الرسالة وروى عن الحسن وقتادة انما
أراد بقوله تعالى (يدعون الى كتاب الله) الى القرآن لان مافيه يوافق ما في التوراة
في أصول الدين والشرع والصفات التي قد قدمت بها البشارة في الكتب المتقدمة
والدعاء الى كتاب الله تعالى في هذه الآية يحتمل معاني جائز ان يكون نبوة النبي صلى
الله عليه وسلم على ما بينا ويحتمل ان يكون امر ابراهيم عليه السلام وان دينه الاسلام
ويحتمل ان يريد به بعض احكام الشرع من حد أو غيره كما روى عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه ذهب الى بعض مدارسهم فسالهم عن حد الزاني فذكروا الجلد والتحميم
وكتموا الرجم حتى وقفهم النبي صلى الله عليه وسلم على آية الرجم بحضرة عبد الله بن
سلام واذا كانت هذه الوجوه محتملة لم يمتنع أن يكون الدعاء قد وقع الى جميع ذلك
وفيه الدلالة على أن من دعا خصمه الى الحكم لزمته اجابته لانه دعاه الى كتاب الله تعالى
ونظيره أيضا قوله تعالى (واذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم اذا فريق منهم معرضون)
قوله تعالى (قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء) قيل في
قوله تعالى (مالك الملك) انه صفة لا يستحقها الا الله تعالى ومن انه مالك كل ملك
وقيل مالك امر الدنيا والآخرة وقيل مالك العباد وما ملكوا وقال مجاهد اراد
بالملك ههنا النبوة * وقوله (تؤتي الملك من تشاء) يحتمل وجهين امر ملك الاموال
والعبيد وذلك مما يجوز ان يؤتيه الله تعالى للمسلم والكافر والآخر امر التدبير وسياسة
الامة فهذا مخصوص به المسلم العدل دون الكافر ودون الفاسق وسياسة الامة
وتدبيرها متعلقة باوامر الله تعالى ونواهيه وذلك لا يؤتمن الكافر عليه ولا الفاسق
لا يجوز ان تجعل الى من هذه صفته سياسة المؤمنين لقوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين)
فان قيل قال الله تعالى (ألم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه اذ آتاه الله الملك) فاخبر انه آتى
الكافر الملك قيل له يحتمل ان يريد به المال ان كان المراد ايتاء الكافر الملك وقد قيل انه اراد
به آتى ابراهيم الملك يعني النبوة وجواز الامر والنهي في طريق الحكمة وقوله تعالى
(لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) الآية فيه نهي عن اتخاذ
الكافرين أولياء لانه جزم الفعل فهو اذا نهي وليس بخبر قال ابن عباس نهى الله تعالى
المؤمنين بهذه الآية أن يلاطفوا ونظيرها من الآي قوله تعالى (لا تتخذوا بطانة
من دونكم لا يألونكم خبالا) وقال تعالى (لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر

يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو ابناءهم) الآية وقال تعالى (فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين) وقال تعالى (فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره انكم اذا مثلهم) وقال تعالى (ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار) وقال تعالى (فاعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد الا الحيوة الدنيا) وقال تعالى (واعرض عن الجاهلين) وقال تعالى (يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم) وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض) وقال تعالى (ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا لنفتنهم فيه) فنهى بعد النهى عن مجالستهم وملاطفتهم عن النظر الى أموالهم وأحوالهم فى الدنيا روى ان النبي صلى الله عليه وسلم مر بابل لبني المصطلق وقد (١) عبست بابوالها من السمن فتقنع بثوبه ومضى لقوله تعالى (ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به أزواجا منهم) وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون اليهم بالمودة) وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انا برىء من كل مسلم مع مشرك فقيل لم يا رسول الله فقال (٢) لا تراءى ناراهما وقال انا برىء من كل مسلم اقام بين أظهر المشركين فهذه الآى والآثار دالة على انه ينبغي أن يعامل الكفار بالغلظة والجفوة دون الملاطفة والملاينة ما لم تكن حال يخاف فيها على تلف نفسه أو تلف بعض أعضائه أو ضررا كبيرا يلحقه فى نفسه فانه اذا خاف ذلك جاز له اظهار الملاطفة والموالاة من غير صحة اعتقاد والولاء ينصرف على وجهين أحدهما من يلى أمور من يرتضى فعله بالنصرة والمعونة والحياطة وقد يسمى بذلك المعان المنصور قال الله تعالى (الله ولى الذين آمنوا) يعنى انه يتولى نصرهم ومعونتهم والمؤمنون أولياء الله بمعنى انهم معانون بنصرة الله قال الله تعالى (ألا ان أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) * وقوله تعالى (الا ان تتقوا منهم تقية) يعنى أن تخافوا تلف النفس أو بعض الاعضاء فتتقوهم باظهار الموالاة من غير اعتقاد لها وهذا هو ظاهر ما يقتضيه اللفظ وعليه الجمهور من أهل العلم وقد حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحاق المروزى قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع الجرجاني قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة فى قوله تعالى (لا يتخذ المؤمنون الكافرين

مطلب فى بيان معنى التقية وحكمها

(١) قوله (عبست) بفتح العين وكسر الباء اي جف البول على افخاذها من السمن كذا فى النهاية (لمصححه)
(٢) قوله عليه السلام (لا تراءى ناراهما) أى يلزم المسلم ويجب عليه ان يتباعد منزله عن منزل المشرك ولا ينزل بالموضع الذي اذا اوقدت فيه ناره تظهر لنار المشرك اذا اوقدها فى منزله ولكنه ينزل مع المسلمين فى دارهم وانما كره مجاورة المشركين لانهم لا عهد لهم ولا امان هكذا فى النهاية (لمصححه)

اولياء

أولياء من دون المؤمنين) قال لا يحل لمؤمن أن يتخذ كافرا وليا فى دينه وقوله تعالى (الا ان تتقوا منهم تقية) الا أن تكون بينه وبينه قرابة فيصله لذلك فجعل التقية صلة لقرابة الكافر وقد اقتضت الآية جواز اظهار الكفر عند التقية وهو نظير قوله تعالى (من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان) واعطاء التقية فى مثل ذلك انما هو رخصة من الله تعالى وليس بواجب بل ترك التقية أفضل قال أصحابنا فيمن اكره على الكفر فلم يفعل حتى قتل أنه افضل ممن أظهر وقد أخذ المشركون خبيب بن عدى فلم يعط التقية حتى قتل فكان عند المسلمين أفضل من عمار بن ياسر حين أعطى التقية وأظهر الكفر فسأل النبى صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان فقال ﷺ وان عادوا فعد وكان ذلك على وجه الترخيص وروى ان مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما أتشهد أن محمدا رسول الله قال نعم قال أتشهد انى رسول الله قال نعم فخلاه ثم دعا بالآخر وقال أتشهد أن محمدا رسول الله قال نعم قال أتشهد انى رسول الله قال انى اصم قالها ثلاثا فضرب عنقه فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال اما هذا المقتول فضى على صدقه ويقينه وأخذ بفضيلة فهنيأ له وأما الآخر فقبل رخصة الله فلا تبعة عليه وفى هذا دليل على ان اعطاء التقية رخصة وان الافضل ترك اظهارها وكذلك قال أصحابنا فى كل امر كان فيه اعزاز الدين فالاقدام عليه حتى يقتل أفضل من الاخذ بالرخصة فى العدول عنه ألا ترى ان من بذل نفسه لجهاد العدو فقتل كان أفضل ممن انحاز وقد وصف الله أحوال الشهداء بعد القتل وجعلهم أحياء مرزوقين فكذلك بذل النفس فى اظهار دين الله تعالى وترك اظهار الكفر أفضل من اعطاء التقية فيه * وفى هذه الآية ونظائرها دلالة على ان لا ولاية للكافر على المسلم فى شئ وانه اذا كان له ابن صغير مسلم باسلام أمه فلا ولاية له عليه فى تصرف ولا تزويج ولا غيره ويدل على ان الذمى لا يعقل جناية المسلم وكذلك المسلم لا يعقل جنايته لان ذلك من الولاية والنصرة والمعونة قوله تعالى (وآل ابراهيم وآل عمران) روى عن ابن عباس والحسن ان آل ابراهيم هم المؤمنون الذين على دينه وقال الحسن وآل عمران المسيح عليه السلام لانه ابن مريم بنت عمران وقيل آل عمران هم آل ابراهيم كما قال (ذرية بعضها من بعض) وهم موسى وهارون ابنا عمران وجعل أصحابنا الآل وأهل البيت واحدا فيمن يوصى لآل فلان انه بمنزلة قوله لاهل بيت فلان فيكون لمن يجمعه واياه الجد الذى ينسبون اليه من قبل الآباء نحو قولهم آل النبى صلى الله عليه وسلم وأهل بيته هما عبارتان عن معنى واحد قالوا الا أن يكون من نسب اليه الآل هو بيت

ينسب اليه مثل قولنا آل العباس وآل علي والمعنى فيه أولاد العباس وأولاد علي الذين ينسبون اليهما بالآباء وهذا محمول على المتعارف المعتاد وقوله عز وجل (ذرية بعضها من بعض) روى عن الحسن وقتادة بعضها من بعض في التناصر في الدين كما قال تعالى (المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض) يعني في الاجتماع على الضلال (والمؤمنون بعضهم من بعض) في الاجتماع على الهدى وقال بعضهم (ذرية بعضها من بعض) في التناسل لان جميعهم ذرية آدم ثم ذرية نوح ثم ذرية ابراهيم عليهم السلام * قوله عز وجل (اذ قالت امرأة عمران رب اني نذرت لك ما في بطني محررا) روى عن الشعبي انه قال مخلصا للعبادة وقال مجاهد خادما للبيعة وقال محمد بن جعفر بن الزبير عتيقا من أمر الدنيا لطاعة الله تعالى * والتحرير ينصرف على وجهين أحدهما العتق من الحرية والآخر تحرير الكتاب وهو اخلاصه من الفساد والاضطراب وقولها (اني نذرت لك ما في بطني محررا) اذا ارادت مخلصا للعبادة انها تنشئه على ذلك وتشغله بها دون غيرها واذا أرادت به انها تجعله خادما للبيعة أو عتيقا لطاعة الله تعالى فان معاني جميع ذلك متقاربة كان نذرا من قبلها نذرته لله تعالى بقولها نذرت ثم قالت (فتقبل مني انك أنت السميع العليم) والنذر في مثل ذلك صحيح في شريعتنا أيضا بان ينذر الانسان أن ينشئ ابنه الصغير على عبادة الله وطاعته وأن لا يشغله بغيرهما وأن يعلمه القرآن والفقه وعلوم الدين وجميع ذلك نذور صحيحة لان في ذلك قربة الى الله تعالى وقولها (نذرت لك) يدل على أنه يقتضي الايجاب وان من نذر لله تعالى قربة يلزمه الوفاء بها ويدل على أن النذور تتعلق على الاخطار وعلى أوقات مستقبلة لانه معلوم أن قولها (نذرت لك ما في بطني محررا) ارادت به بعد الولادة وبلوغ الوقت الذي يجوز في مثله أن يخلص لعبادة الله تعالى ويدل أيضا على جواز النذر بالمجهول لانها نذرته وهي لا تدري ذكر هو أم انثى ويدل على ان للام ضربا من الولاية على الولد في تأديبه وتعليمه وامساكه وتربيته لولا انها تملك ذلك لما نذرته في ولدها * ويدل أيضا على ان للام تسمية ولدها وتكون تسمية صحيحة وان لم يسمه الاب لانها قالت (واني سميتها مريم) واثبت الله تعالى لولدها هذا الاسم * وقوله تعالى (فتقبلها ربها بقبول حسن) المراد به والله أعلم رضيها للعبادة في النذر الذي نذرته بالاخلاص للعبادة في بيت المقدس ولم يقبل قبلها انثى في هذا المعنى * قوله تعالى (وكفلها زكريا) اذا قرئ بالتخفيف كان معناه انه تضمن مؤنتها كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين وأشار باصبعيه يعني به من يضمن مؤنة اليتيم واذا قرئ بالتنقيل كان معناه ان الله

تعالى

مطلب فيمن نذر ان ينشئ ابنه الصغير عبادة الله وان يعلمه القرآن وعلم الدين

مطلب للام ضرب من الولاية على الولد في تعليمه وتأديبه الى آخره

تعالى كفله اياها وضمنه مؤنتها وأمره بالقيام بها والقراءتان صحيحتان بأن يكون الله تعالى كفله اياها فتكفل بها * قوله تعالى (قال رب هب لى من لدنك ذرية طيبة) الهبة تمليك الشئ من غير ثمن ويقولون قد تواهبوا الامر بينهم وسمى الله تعالى ذلك هبة على وجه المجاز لانه لم تكن هناك هبة على الحقيقة اذ لم يكن تمليك شئ وقد كان الولد حرا لا يقع فيه تمليك ولكنه لما اراد ان يخلص له الولد على ما اراد من عبادة الله تعالى ووراثته النبوة والعلم اطلق عليه لفظ الهبة كما سمى الله تعالى بذل النفس للجهاد فى الله شراء بقوله (ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة) وهو تعالى مالك الجميع من الانفس والاموال قبل ان جاهدوا او بعده وسمى ذلك شراء لما وعدهم عليه من الثواب الجزيل وقد يقول القائل هب لى جناية فلان ولا تمليك فيه وانما اراد اسقاط حكمها . وقوله تعالى (وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين) يدل على ان غير الله تعالى يجوز ان يسمى بهذا الاسم لان الله تعالى سمى يحيي سيدا والسيد هو الذى تجب طاعته وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال للانصار حين اقبل سعد بن معاذ للحكم بينه وبين بنى قريظة قوموا الى سيدكم وقال ﷺ للحسن ان ابنى هذا سيد وقال لبنى سلمة من سيدكم يا بنى سلمة قالوا الجد بن قيس على بخل فيه قال وأى داء ادوى من البخل ولكن سيدكم الجعد الابيض عمرو بن الجموح فهذا كله يدل على ان من تجب طاعته يجوز أن يسمى سيدا وليس السيد هو المالك فحسب لانه لو كان كذلك لجاز ان يقال سيد الدابة وسيد الثوب كما يقال سيد العبد وقد روى ان وفد بنى عامر قدموا على النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا انت سيدنا وذو الطول علينا فقال النبى صلى الله عليه وسلم السيد هو الله تكلموا بكلامكم ولا يستهوينكم الشيطان وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم أفضل السادة من بنى آدم ولكنه رآهم متكلفين لهذا القول فانكره عليهم كما قال ان ابغضكم الى الثرثارون المتشدقون المتفيهقون فكره لهم تكلف الكلام على وجه التصنع وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقولوا للمنافق سيدا فانه ان يك سيدا فقد هلكتم فنهى ان يسمى المنافق سيدا لانه لا تجب طاعته فان قيل قال الله تعالى (ربنا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا) فسموهم سادات وهم ضلال * قيل له لانهم أنزلوهم منزلة من تجب طاعته وان لم يكن مستحقا لها فكانوا عندهم وفى اعتقادهم ساداتهم كما قال تعالى (فما أغنت عنهم آلهتهم) ولم يكونوا آلهة ولكنهم سموهم آلهة فاجرى الكلام على ما كان فى زعمهم واعتقادهم * قوله تعالى (قال رب اجعل لى آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلثة أيام الا رمزا)

يقال انه طلب آية لوقت الحمل ليعجل السرور به فامسك على لسانه فلم يقدر أن يكلم الناس الا بالايماء يروى ذلك عن الحسن والربيع بن انس وقتادة وقال فى هذه الآية (ثلثة أيام) وفى موضع آخر فى سورة مريم فى هذه القصة بعينها (ثلث ليال سويا) عبر تارة بذكر الايام وتارة بذكر الليالى وفى هذا دليل على أن أحد العددين من الجميع عند الاطلاق يعقل به مقداره من الوقت الآخر فيعقل من ثلاثة أيام ثلاث ليال معها ومن ثلاث ليال ثلاثة أيام ألا ترى انه لما أراد التفرقة بينهما افرد كل واحد منهما بالذكر فقال (سبع ليال وثمانية أيام حسوما) لانه لو اقتصر على العدد الاول عقل مثله من الوقت الآخر قوله تعالى (واذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين) قيل فى قوله (اصطفاك) اختارك بالتفضيل على نساء العالمين فى زمانهم يروى ذلك عن الحسن وابن جريج وقال غيرهما معناه انه اختارك على نساء العالمين بحال جليلة من ولادة المسيح وقال الحسن ومجاهد وطهرك من الكفر بالايمان قال أبو بكر هذا سائغ كما جاز اطلاق اسم النجاسة على الكافر لاجل الكفر فى قوله تعالى (انما المشركون نجس) والمراد نجاسة الكفر فكذلك يكون (وطهرك) بطهارة الايمان وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم ان المؤمن ليس بنجس يعنى به نجاسة الكفر وهو كقوله تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) والمراد طهارة الايمان والطاعات وقيل ان المراد وطهرك من سائر الانجاس من الحيض والنفاس وغيرهما وقد اختلف فى وجه تطهير الملائكة لمريم وان لم تكن نبية لان الله تعالى قال (وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم) فقال قائل كان ذلك معجزة لزكريا عليه السلام وقال آخرون على وجه ارهاص نبوة المسيح كحال الشهب واظلال الغمامة ونحو ذلك مما كان لنبينا صلى الله عليه وسلم قبل المبعث قوله تعالى (يا مريم اقنتى لربك واسجدى واركعى مع الراكعين) قال سعيد اخلصى لربك وقال قتادة ادىمى الطاعة وقال مجاهد اطيلى القيام فى الصلاة واصل القنوت الدوام على الشىء واشبه هذه الوجوه بالحال الامر باطالة القيام فى الصلاة وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال افضل الصلاة طول القنوت يعنى طول القيام ويدل عليه قوله عطفا على ذلك (واسجدى واركعى) فامرت بالقيام والركوع والسجود وهى اركان الصلاة ولذلك لم يكن هذا موضع سجدة عند سائر أهل العلم كسائر مواضع السجود لاجل ذكر السجود فيها لانه قد ذكر مع السجود القيام والركوع فكان امرا بالصلاة وفى هذا دلالة على ان الواو لا توجب الترتيب لان الركوع مقدم على السجود فى المعنى وقدم السجود ههنا فى اللفظ * قوله تعالى (وما كنت لديهم اذ يلقون اقلامهم

مطلب فى أن اظلال الغمامة عليه صلى الله عليه وسلم كان قبل البعثة ارهاصا له

ايهم

أيهم يكفل مريم) قال ابو بكر حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحاق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع الجرجاني قال اخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة في قوله تعالى (اذ يلقون اقلامهم) قال تساهموا على مريم أيهم يكفلها فقرعهم زكريا ويقال ان الاقلام ههنا القداح التي يتساهم عليها وانهم القوها في جرية الماء فاستقبل قلم زكريا عليه السلام جرية الماء مصعدا وانحدرت اقلام الآخرين معجزة لزكريا عليه السلام (١) فقرعهم يروى ذلك عن الربيع بن انس في هذا التأويل انهم تساهموا عليها حرصا على كفالتها * ومن الناس من يقول انهم تدافعوا كفالتها لشدة الازمة والقحط في زمانها حتى وفق لها زكريا خير الكفلاء والتأويل الاول اصح لان الله تعالى قد اخبر انه كفلها زكريا وهذا يدل على انه كان حريصا على كفالتها * ومن الناس من يحتج بذلك على جواز القرعة في العبيد يعتقهم في مرضه ثم يموت ولا مال له غيرهم وليس هذا من عتق العبيد في شيء لان الرضا بكفالة الواحد منهم بعينه جائز في مثله ولا يجوز التراضي على استرقاق من حصلت له الحرية وقد كان عتق الميت نافذا في الجميع فلا يجوز نقله بالقرعة عن احد منهم الى غيره كما لا يجوز التراضي على نقل الحرية عمن وقعت عليه * والقاء الاقلام يشبه القرعة في القسمة وفي تقديم الخصوم الى الحاكم وهو نظير ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان اذا اراد سفرا اقرع بين نسائه وذلك لان التراضي على ما خرجت به القرعة جائز من غير قرعة وكذلك كان حكم كفالة مريم عليها السلام وغير جائز وقوع التراضي على نقل الحرية عمن وقعت عليه * قوله تعالى (اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح) البشارة هي خبر على وصف وهو في الاصل لما يسر لظهور السرور في بشرة وجهه اذا بشر والبشرة هي ظاهر الجلد فاضافت الملائكة البشارة الى الله تعالى وكان الله هو مبشرها وان كانت الملائكة خاطبوها وكذلك قال اصحابنا فيمن قال ان بشرت فلانا بقدوم فلان فعبدي حر فقدم وارسل اليه رسولا يخبره بقدومه فقال له الرسول ان فلانا يقول لك قد قدم فلان انه يحنث في يمينه لان المرسل هو المبشر دون الرسول ولاجل ما ذكرنا من تضمن البشارة احداث السرور قال اصحابنا ان المبشر هو المخبر الاول وان الثاني ليس بمبشر لانه لا يحدث بخبره سرور وقد تطلق البشارة ويراد بها الخبر فحسب كقوله تعالى (فبشرهم بعذاب اليم) * قوله تعالى (بكلمة منه) قد قيل فيه ثلاثة اوجه احدها انه لما خلقه الله تعالى من غير والد كما قال الله تعالى (خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) فلما كان خلقه على

مطلب في تحقيق معنى البشارة

(١) قوله (فقرعهم) اى خرجت القرعة له دونهم (لمصححه)

هذا الوجه من غير والد اطلق عليه اسم الكلمة مجازا كما قال (وكلمته القاها الى مريم) والوجه الثانى انه لما بشر به فى الكتب القديمة اطلق عليه الاسم والوجه الثالث ان الله يهدى به كما يهدى بكلمته * قوله تعالى (فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم) الاحتجاج المتقدم لهذه الآية على النصارى فى قولهم ان المسيح هو ابن الله وهم وفد نجران وفيهم السيد والعاقب قالا للنبى صلى الله عليه وسلم هل رأيت ولدا من غير ذكر فانزل الله تعالى (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم) روى ذلك عن ابن عباس والحسن وقتادة وقال قبل ذلك فيما حكى عن المسيح (ولاحل لكم بعض الذى حرم عليكم) الى قوله تعالى (ان الله ربى وربكم فاعبدوه) وهذا موجود فى الانجيل لان فيه انى ذاهب الى أبى وابيكم والهى والهكم والاب السيد فى تلك اللغة ألا تراه قال وابى وابيكم فعلمت انه لم يرد به الابوة المقتضية للبنوة فلما قامت الحجة عليهم بما عرفوه واعترفوا به وأبطل شبهتهم فى قولهم انه ولد من غير ذكر بامر آدم عليه السلام دعاهم حينئذ الى المباهلة فقال تعالى (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم) الآية فنقل رواة السير ونقلة الاثر لم يختلفوا فيه ان النبى صلى الله عليه وسلم اخذ بيد الحسن والحسين وعلى وفاطمة رضى الله عنهم ثم دعا النصارى الذين حاجوه الى المباهلة فاحجموا عنها وقال بعضهم لبعض ان باهلتموه اضطرم الوادى عليكم نارا ولم يبق نصرانى ولا نصرانية الى يوم القيامة * وفى هذه الآيات دحض شبه النصارى فى انه اله أو ابن الاله وفيه دلالة على صحة نبوة النبى صلى الله عليه وسلم لانهم لولا انهم عرفوا يقينا انه نبى ما الذى كان يمنعهم من المباهلة فلما أحجموا وامتنعوا عنها دل على انهم قد كانوا عرفوا صحة نبوته بالدلائل المعجزات وبما وجدوا من نعمته فى كتب الانبياء المتقدمين * وفيه الدلالة على ان الحسن والحسين ابنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه اخذ بيد الحسن والحسين حين اراد حضور المباهلة وقال تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ولم يكن هناك للنبى صلى الله عليه وسلم بنون غيرهما وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال للحسن رضى الله عنه ان ابنى هذا سيد وقال حين بال عليه احدهما وهو صغير لا تزرموا ابنى وهما من ذريته أيضا كما جعل الله تعالى عيسى من ذرية ابراهيم عليهما السلام بقوله تعالى (ومن ذريته داود وسليمان) الى قوله تعالى (وزكريا ويحيى وعيسى) وانما نسبته اليه من جهة أمه لانه لا اب له * ومن الناس من يقول ان هذا مخصوص فى الحسن والحسين رضى الله عنهما ان يسميا ابنى النبى صلى الله عليه وسلم دون غيرهما وقد روى فى ذلك خبر عن النبى صلى الله عليه وسلم

مطلب فى المباهلة وما رواه اصحاب السير فى شانها

مطلب فى ان ولد البنت هل ينسب الى قوم ابيه او قوم امه

وسلم يدل على خصوص اطلاق اسم ذلك فيهما دون غيرهما من الناس لانه روى عنه انه قال سبب ونسب منقطع يوم القيامة الا سببي ونسبي وقال محمد فيمن اوصى لولد فلان ولم يكن له ولد لصلبه وله ولد ابن وولد ابنة ان الوصية لولد الابن دون ولد الابنة وقد روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة ان ولد الابنة يدخلون فيه وهذا يدل على ان قوله تعالى وقول النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك مخصوص به الحسن و الحسين في جواز نسبتهما على الاطلاق الى النبي صلى الله عليه وسلم دون غيره من الناس لما ورد فيه من الأثر وان غيرهما من الناس انما ينسبون الى الآباء وقومهم دون قوم الام الا ترى ان الهاشمي اذا استولد جارية رومية او حبشية ان ابنه يكون هاشميا منسوبا الى قوم ابيه دون امه وكذلك قال الشاعر

بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد

فنسبة الحسن والحسين رضي الله عنهما الى النبي صلى الله عليه وسلم بالبنوة على الاطلاق مخصوص بهما لا يدخل فيه غيرهما هذا هو الظاهر المتعالم من كلام الناس فيمن سواهما لانهم ينسبون الى الاب وقومه دون قوم الام * قوله تعالى ﴿ قل يأهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد الا الله ﴾ الآية . وقوله تعالى (كلمة سواء) يعني والله أعلم كلمة عدل بيننا وبينكم نتساوى جميعا فيها اذ كنا جميعا عباد الله ثم فسرها بقوله تعالى ﴿ ألا نعبد الا الله ولا نشرك به شيا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله ﴾ وهذه هي الكلمة التي تشهد العقول بصحتها اذ كان الناس كلهم عبيد الله لا يستحق بعضهم على بعض العبادة ولا يجب على احد منهم طاعة غيره الا فيما كان طاعة لله تعالى وقد شرط الله تعالى في طاعة نبيه صلى الله عليه وسلم ما كان منها معروفا وان كان الله تعالى قد علم انه لا يامر الا بالمعروف لئلا يترخص احد في الزام غيره طاعة نفسه الا بامر الله تعالى كما قال الله تعالى مخاطبا لنبيه صلى الله عليه وسلم في قصة المبايعات ﴿ ولا يعصينك في معروف فبايعهن ﴾ فشرط عليهن ترك عصيان النبي صلى الله عليه وسلم في المعروف الذي يامرهن به تاكيدا لئلا يلزم احد طاعة غيره الا بامر الله وما كان منه طاعة لله تعالى . وقوله تعالى ﴿ ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله ﴾ اي لا يتبعه في تحليل شيء ولا تحريمه الا فيما حلله الله او حرمه وهو نظير قوله تعالى (اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح ابن مريم) وقد روى عبد السلام بن حرب عن غطيف بن اعين عن مصعب بن سعد عن عدي بن حاتم قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وفي عنقي

صليب من ذهب فقال الق هذا الوثن عنك ثم قرأ (اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله) قلت يارسول الله ما كنا نعبدهم قال أليس كانوا يحلون لهم ماحرم الله عليهم فيحلونه ويحرمون عليهم ما احل الله لهم فيحرمونه قال فتلك عبادتهم وانما وصفهم الله تعالى بانهم اتخذوهم اربابا لانهم انزلوهم منزلة ربهم وخالقهم فى قبول تحريمهم وتحليلهم لما لم يحرمه الله ولم يحلله ولا يستحق احد ان يطاع بمثله الا الله تعالى الذى هو خالقهم والمكلفون كلهم متساوون فى لزوم عبادة الله واتباع امره وتوجيه العبادة اليه دون غيره . قوله تعالى (ياأهل الكتاب لم تحاجون فى ابراهيم) الى قوله تعالى (افلا تعقلون) روى عن ابن عباس والحسن والسدى ان احبار اليهود ونصارى نجران اجتمعوا عند النبى صلى الله عليه وسلم فتنازعوا فى ابراهيم عليه السلام فقالت اليهود ماكان الا يهوديا وقالت النصارى ما كان الا نصرانيا فابطل الله دعواهم بقوله تعالى (ياأهل الكتاب لم تحاجون فى ابراهيم وما انزلت التورية والانجيل الا من بعده افلا تعقلون) فاليهودية والنصرانية حادثتان بعد ابراهيم فكيف يكون يهوديا او نصرانيا وقد قيل انهم سموا بذلك لانهم من ولد يهودا والنصارى سموا بذلك لان اصلهم من ناصرة قرية بالشام ومع ذلك فان اليهودية ملة محرفة عن ملة موسى عليه السلام والنصرانية ملة محرفة عن شريعة عيسى عليه السلام فلذلك قال تعالى ﴿ وما انزلت التورية والانجيل الا من بعده ﴾ فكيف يكون ابراهيم منسوبا الى ملة حادثة بعده . فان قيل فينبغى أن لا يكون حنيفا مسلما لان القرآن نزل بعده . قيل له لما كان معنى الحنيف الدين المستقيم لان الحنف فى اللغة هو الاستقامة والاسلام ههنا هو الطاعة لله تعالى والانقياد لامره وكل احد من أهل الحق يصح وصفه بذلك فقد علمنا بان الانبياء المتقدمين ابراهيم ومن قبله قد كانوا بهذه الصفة فلذلك جاز أن يسمى ابراهيم حنيفا مسلما وان كان القرآن نزل بعده لان هذا الاسم ليس بمختص بنزول القرآن دون غيره بل يصح صفة جميع المؤمنين به واليهودية والنصرانية صفة حادثة لمن كان على ملة حرفها منتحلوها من شريعة التوراة والانجيل فغير جائز أن ينسب اليها من كان قبلها وفى هذه الآيات دليل على وجوب المحاجة فى الدين واقامة الحجة على المبطلين كما احتج الله تعالى على أهل الكتاب من اليهود والنصارى فى امر المسيح عليه السلام وابطل بها شبهتهم وشغبهم . وقوله تعالى (هاانتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم) اوضح دليل على صحة الاحتجاج للحق لانه لو كان

مطلب فى الجواب عن اشكال من قال ان القرآن نزل بعد ابراهيم عليه السلام فكيف يكون مسلما

مطلب فى وجوب المحاجة فى الدين

الحجاج

الحجاج كله محظور والفارق بين المحاجة بالعلم و بينها اذا كانت بغير علم . وقيل فى قوله تعالى (حاججتم فيما لكم به علم) فيما وجدوه فى كتبهم واما ماليس لهم به علم فهو شان ابراهيم فى قولهم انه كان يهوديا او نصرانيا . قوله تعالى (ومن أهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك) معناه تامنه على قنطار لان الباء وعلى تتعاقبان فى هذا الموضع كقولك مررت بفلان ومررت عليه وقال الحسن فى القنطار هو ألف مثقال ومائتا مثقال وقال أبو نضرة ملء مسك ثور ذهبا وقال مجاهد سبعون ألفا وقال أبو صالح مائة رطل فوصف الله تعالى بعض أهل الكتاب باداء الامانة فى هذا الموضع ويقال انه اراد به النصارى ومن الناس من يحتج بذلك فى قبول شهادة بعضهم على بعض لان الشهادة ضرب من الامانة كما ان بعض المسلمين لما كان مامونا جازت شهادته فكذلك الكتابى من حيث كان منهم موصوفا بالامانة دل على جواز قبول شهادته على الكفار . فان قيل فهذا يوجب جواز قبول شهادتهم على المسلمين لانه وصفه باداء الامانة الى المسلمين اذا ائتمنوه عليها * قيل له كذلك يقتضى ظاهر الآية الا انا خصصناه بالاتفاق وايضا فانما دلت على جواز شهادتهم للمسلمين لان اداء امانتهم حق لهم فاما جوازه عليهم فلا دلالة فى الآية عليه . وقوله تعالى (ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك الا مادمت عليه قائما) قال مجاهد وقتادة الا مادمت عليه قائما بالتقاضى وقال السدى الا مادمت قائما على رأسه بالملازمة له واللفظ محتمل للامرين من التقاضى ومن الملازمة وهو عليهما جميعا وقوله تعالى (الا مادمت عليه قائما) بالملازمة أولى منه بالتقاضى من غير ملازمة وقد دلت الآية على أن للطالب ملازمة المطلوب بالدين * وقوله تعالى (ذلك بانهم قالوا ليس علينا فى الاميين سبيل) روى عن قتادة والسدى أن اليهود قالت ليس علينا فيما أصبنا من أموال العرب سبيل لانهم مشركون وزعموا أنهم وجدوا ذلك فى كتابهم وقيل انهم قالوا ذلك فى سائر من يخالفهم فى دينهم ويستحلون أموالهم لانهم يزعمون أن على الناس جميعا أتباعهم وادعوا ذلك على الله انه أنزله عليهم فاخبر الله تعالى عن كذبهم فى ذلك بقوله تعالى (ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون) انه كذب * قوله تعالى (ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا) روى الاعمش عن سفيان عن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ من حلف على يمين يقتطع بها مال امرىء مسلم وهو فاجر فيها لقى الله وهو عليه غضبان وقال الاشعث بن قيس فى نزلت كان بينى وبين رجل خصومة فخاصمته الى رسول الله ﷺ وقال ألك بينة قلت لا قال

فيمينه قلت اذا يحلف فذكر مثل قول عبد الله فنزلت (ان الذين يشترون بعهد الله) الآية وروى مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن معبد بن كعب عن أخيه عبد الله بن كعب ابن مالك عن أبي أمامة أن رسول الله ﷺ قال من اقتطع حق مسلم بيمينه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار قالوا وان كان شيأ يسيرا يا رسول الله قال وان كان قضيبا من أراك وروى الشعبي عن علقمة عن عبد الله قال سمعت النبي ﷺ يقول من حلف على يمين صبر ليقتطع بها مال أخيه لقي الله وهو عليه غضبان * وظاهر الآية وهذه الآثار تدل على أنه لا يستحق أحد بيمينه ما لا هو في الظاهر لغيره وكل من في يده شيء يدعيه لنفسه فالظاهر أنه له حتى يستحقه غيره وقد منع ظاهر الآية والآثار التي ذكرنا أن يستحق بيمينه ما لا هو لغيره في الظاهر ولو لا يمينه لم يستحقه لانه معلوم أنه لم يرد به ما لا هو له عند الله دون ما هو عندنا في الظاهر اذ كانت الاملاك لا تثبت عندنا الا من طريق الظاهر دون الحقيقة * وفي ذلك دليل على بطلان قول القائلين برد اليمين لانه يستحق بيمينه ما كان ملكا لغيره في الظاهر وفيه الدلالة على أن الايمان ليست موضوعة للاستحقاق وانما موضوعها لاسقاط الخصومة وروى العوام بن حوشب قال حدثنا ابراهيم بن اسماعيل أنه سمع ابن أبي أوفى يقول أقام رجل سلعة فحلف بالله الذي لا اله الا هو لقد أعطيت بها ثمنا لم يعطها ليوقع فيها مسلما فنزلت (ان الذين يشترون بعهد الله) الآية وروى عن الحسن وعكرمة أنها نزلت في قوم من أحبار اليهود كتبوا كتابا بأيديهم ثم حلفوا أنه من عند الله مما ادعوا أنه ليس علينا في الاميين سبيل * قوله تعالى (وان منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب) الى قوله تعالى (وما هو من عند الله) يدل على أن المعاصي ليست من عند الله ولا من فعله لانها لو كانت من فعله لكانت من عنده وقد نفى الله نفيا عاما كون المعاصي من عنده ولو كانت من فعله لكانت من عنده من آكد الوجوه فكان لا يجوز اطلاق النفي بانه ليس من عنده فان قيل فقد يقال أن الايمان من عند الله ولا يقال أنه من عنده من كل الوجوه كذلك الكفر والمعاصي قيل له لان اطلاق النفي يوجب العموم وليس كذلك اطلاق الاثبات ألا ترى انك لو قلت ما عند زيد طعام كان نفيا لقليله وكثيره ولو قلت عنده طعام ما كان عموما في كون جميع الطعام عنده * قوله تعالى (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) قيل في معنى البر ههنا وجهان أحدهما الجنة وروي ذلك عن عمرو بن ميمون والسدي وقيل فيه البر بفعل الخير الذي يستحقون به الاجر والنفقة ههنا اخراج ما يحبه في سبيل الله من صدقة أو غيرها

(١) (قوله على يمين صبر) أي الزم بها فهو حلف من غير الزام ولا احلاف لا يقال حلف صبرا (لمصححه)

وروى يزيد بن هارون عن حميد عن أنس قال لما نزلت (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) ومن ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا قال أبو طلحة يارسول الله حائطي الذي بمكان كذا وكذا لله تعالى ولو استطعت أن أسره ما أعلنته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اجعله في قرابتك أو في أقربائك وروى يزيد بن هارون عن محمد بن عمرو عن أبي عمرو بن حماس عن حمزة بن عبد الله عن عبد الله بن عمر قال خطرت هذه الآية (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) فتذكرت ما أعطاني الله فلم أجد شيا أحب الي من جاريتي أميمة فقلت هي حرة لوجه الله فلولا أن أعود في شيء فعلته لله لنكحتها فأنكحتها نافعا وهي أم ولده * حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحاق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن أيوب وغيره انها حين نزلت (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) جاء زيد بن حارثة بفرس له كان يحبها فقال يارسول الله هذه في سبيل الله فحمل النبي صلى الله عليه وسلم عليها أسامة بن زيد فكان زيدا وجد في نفسه فلما رأى النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منه قال أما ان الله تعالى فقد قبلها * وروى عن الحسن أنه قال هو الزكاة الواجبة وما فرض الله تعالى في الاموال * قال أبو بكر عتق ابن عمر للجارية على تاويل الآية يدل على أنه رأى كل ما أخرج على وجه القربة الى الله فهو من النفقة المرادة بالآية ويدل أيضا على أن ذلك كان عنده عاما في الفروض والنوافل وكذلك فعل أبي طلحة وزيد بن حارثة يدل على أنهم لم يروا ذلك مقصورا على الفرض دون النفل ويكون حينئذ معنى قوله تعالى (لن تنالوا البر) على انكم لن تنالوا البر الذي هو في أعلى منازل القرب (حتى تنفقوا مما تحبون) على وجه المبالغة في الترغيب فيه لان الانفاق مما يحب يدل على صدق نيته كما قال تعالى (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم) وقد يجوز اطلاق مثله في اللغة وان لم يرد به نفي الاصل وانما يريد به نفي الكمال كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ليس المسكين الذي ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان ولكن المسكين الذي لا يجد ما ينفق ولا يفطن له فيتصدق عليه فاطلق ذلك على وجه المبالغة في الوصف له بالمسكنة لا على نفي المسكنة عن غيره على الحقيقة * قوله تعالى (كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه) قال أبو بكر هذا يوجب أن يكون جميع المأكولات قد كان مباحا لبني اسرائيل الى أن حرم اسرائيل ما حرمه على نفسه * وروى عن ابن عباس والحسن أنه أخذه وجع عرق النسا فحرم أحب الطعام اليه ان شفاه الله على وجه النذر وهو لحوم الابل * وقال

قتادة حرم العروق * وروى أن اسرائيل وهو يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم
عليهم السلام نذر أن برىء من عرق النسا أن يحرم أحب الطعام والشراب
اليه وهو لحوم الابل والبانها * وكان سبب نزول هذه الآية ان اليهود انكروا تحليل
النبي صلى الله عليه وسلم لحوم الابل لانهم لا يرون النسخ جائزا فانزل الله هذه الآية
وبين انها كانت مباحة لابراهيم وولده الى ان حرمها اسرائيل على نفسه وحاجهم
بالتوراة فلم يجسروا على احضارها لعلمهم بصدق ما أخبر انه فيها وبين بذلك بطلان
قولهم في اباء النسخ اذ ما جاز ان يكون مباحا في وقت ثم حظر جازت اباحته بعد حظره
وفيه الدلالة على صحة نبوة النبي ﷺ لانه ﷺ كان اميا لا يقرأ الكتب ولم يجالس
أهل الكتاب فلم يعرف سرائر كتب الانبياء المتقدمين الا باعلام الله اياه وهذا الطعام
الذي حرمه اسرائيل على نفسه صار محظورا عليه وعلى بني اسرائيل يدل عليه قوله
تعالى (كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه) فاستثنى ذلك
مما أحله تعالى لبني اسرائيل ثم حظره اسرائيل على نفسه فدل على انه صار محظورا عليه
وعليهم * فان قيل كيف يجوز للانسان ان يحرم على نفسه شيأ وهو لا يعلم موقع
المصلحة في الحظر والاباحة اذ كان علم المصالح في العبادات لله تعالى وحده * قيل هذا
جائز بان يأذن الله له فيه كما يجوز الاجتهاد في الاحكام باذن الله تعالى فيكون ما يؤدي اليه
الاجتهاد حكما لله تعالى وايضا فجائز للانسان ان يحرم امرأته على نفسه بالطلاق ويحرم
جاريته بالعتق فكذلك جائز ان يأذن الله له في تحريم الطعام اما من جهة النص أو الاجتهاد
وما حرمه اسرائيل على نفسه لا يخلو من أن يكون تحريمه صدر عن اجتهاد منه في ذلك أو
توقيفا من الله في اباحة التحريم له ان شاء وظاهر الآية يدل على ان تحريمه صدر عن
اجتهاد منه في ذلك لاضافة الله تعالى التحريم اليه ولو كان ذلك عن توقيف لقال الا ما
حرم الله على بني اسرائيل فلما أضاف التحريم اليه دل ذلك على انه قد كان جعل اليه
ايجاب التحريم من طريق الاجتهاد * وهذا يدل على انه جائز ان يجعل للنبي صلى الله
عليه وسلم الاجتهاد في الاحكام كما جاز لغيره والنبي صلى الله عليه وسلم اولى بذلك
لفضل رأيه وعلمه بوجوه المقاييس واجتهاد الرأي وقد بينا ذلك في أصول الفقه *
قال أبو بكر قد دلت الآية على ان تحريم اسرائيل لما حرمه من الطعام على نفسه قد كان
واقعا ولم يكن موجب لفظه شيأ غير التحريم وهذا المعنى هو منسوخ بشريعة نبينا
صلى الله عليه وسلم وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم حرم مارية على نفسه وقيل انه

حرم

حرم العسل فلم يحرمهما الله تعالى عليه وجعل موجب لفظه كفارة يمين بقوله تعالى (يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضاة ازواجك) الى قوله تعالى (قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم) فجعل في التحريم كفارة يمين اذا استباح ما حرم بمنزلة الحلف أن لا يستبيحه وكذلك قال أصحابنا فيمن حرم على نفسه جارية أو شيأ من ملكه أنه لا يحرم عليه وله أن يستبيحه بعد التحريم وتلزمه كفارة يمين بمنزلة من حلف أن لا يأكل هذا الطعام الا أنهم خالفوا بينه وبين اليمين من وجه وهو أن القائل والله لا أكلت هذا الطعام لا يحنث الا باكل جميعه ولو قال قد حرمت هذا الطعام على نفسي حنث باكل جزء منه لان الحالف لما حلف عليه بلفظ التحريم فقد قصد الى الحنث باكل الجزء منه بمنزلة قوله والله لا آكل شيأ منه لان ما حرمه الله تعالى من الاشياء فتحريمه شامل لقليله وكثيره وكذلك المحرم له على نفسه عاقد لليمين على كل جزء منه أن لا يأكل * قوله عز وجل (ان أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين) قال مجاهد وقتادة لم يوضع قبله بيت على الارض وروى عن علي والحسن أنهما قالا هو أول بيت وضع للعبادة * وقد اختلف في بكة فقال الزهري بكة المسجد ومكة الحرم كله وقال مجاهد بكة هي مكة ومن قال هذا القول يقول قد تبدل الباء من الميم كقوله سبد رأسه وسمده اذا حلقه وقال أبو عبيدة بكة هي بطن مكة وقيل ان البك الزحم من قولك بكه يبكه بكا اذا زاحمه وتباك الناس بالموضع اذا ازدحموا فيجوز أن يسمى بها البيت لازدحام الناس فيه للتبرك بالصلاة ويجوز أن يسمى به ما حول البيت من المسجد لازدحام الناس فيه للطواف * قوله تعالى (وهدى للعالمين) يعني بيانا ودلالة على الله لما أظهر فيه من الآيات التي لا يقدر عليها غيره وهو أمن الوحش فيه حتى يجتمع الكلب والظبي في الحرم فلا الكلب يهيج الظبي ولا الظبي يتوحش منه وفي ذلك دلالة على توحيد الله وقدرته وهذا يدل على أن المراد بالبيت ههنا البيت وما حوله من الحرم لان ذلك موجود في جميع الحرم وقوله (مباركا) يعني أنه ثابت الخير والبركة لان البركة هي ثبوت الخير ونموه وتزيده والبرك هو الثبوت يقال برك بركا وبروكا اذا ثبت على حاله هذه في الآية ترغيب في الحج الى البيت الحرام بما أخبر عنه من المصلحة فيه والبركة ونمو الخير وزيادته مع اللطف في الهداية الى التوحيد والديانة * قوله تعالى (فيه آيات بينات مقام ابراهيم) قال أبو بكر الآية في مقام ابراهيم عليه السلام أن قدميه دخلتا في حجر صلد بقدرة الله تعالى ليكون ذلك دلالة وآية على توحيد الله وعلى صحة نبوة ابراهيم

عليه السلام ومن الآيات فيه ماذكرنا من أمن الوحش وأنسه فيه مع السباع الضارية المتعادية وأمن الخائف في الجاهلية فيه ويتخطف الناس من حولهم وامحاق الجمار على كثرة الرامى من لدن ابراهيم عليه السلام الى يومنا هذا مع أن حصى الجمار انما تنقل الى موضع الرمى من غيره وامتناع الطير من العلو عليه وانما يطير حوله لا فوقه واستشفاء المريض منها به وتعجيل العقوبة لمن انتهك حرمته وقد كانت العادة بذلك جارية ومن اهلاك أصحاب الفيل لما قصدوا الاخرابه بالطير الابابيل فهذه كلها من ايات الحرم سوى مالا نحصيه منها وفى جميع ذلك دليل على أن المراد بالبيت هنا الحرم كله لان هذه الآيات موجودة فى الحرم ومقام ابراهيم ليس فى البيت انما هو خارج البيت والله أعلم

(باب الجاني يلجأ الى الحرم أو يجنى فيه)

قال الله تعالى (ومن دخله كان آمنا) قال أبو بكر لما كانت الآيات المذكورة عقيب قوله (ان أول بيت وضع للناس) موجودة فى جميع الحرم ثم قال (ومن دخله كان آمنا) وجب أن يكون مراده جميع الحرم وقوله (ومن دخله كان آمنا) يقتضى أمنه على نفسه سواء كان جانيا قبل دخوله أو جنى بعد دخوله الا أن الفقهاء متفقون على انه مأخوذ بجنايته فى الحرم فى النفس وما دونها ومعلوم ان قوله (ومن دخله كان آمنا) هو امر وان كان فى صورة الخبر كانه قال هو آمن فى حكم الله تعالى وفيما امر به كما تقول هذا مباح وهذا محظور والمراد به كذلك فى حكم الله وما امر به عباده وليس المراد ان مبيحا يستبيحه ولا ان معتقدا للحظر يحظره وانما هو بمنزلة قوله فى المباح افعله على أن لا تبعة عليك فيه ولا ثواب وفى المحظور لا تفعله فانك تستحق العقاب به وكذلك قوله تعالى (ومن دخله كان آمنا) هو امر لنا بايمانه وحظر دمه ألا ترى الى قوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم) فاخبر بجواز وقوع القتل فيه وامرنا بقتل المشركين فيه اذا قاتلونا ولو كان قوله تعالى (ومن دخله كان آمنا) خبرا لما جاز أن لا يوجد مخبره فثبت بذلك أن قوله تعالى (ومن دخله كان آمنا) هو أمر لنا بايمانه ونهى لنا عن قتله ثم لا يخلو ذلك من ان يكون امرا لنا بان نؤمنه من الظلم والقتل الذى لا يستحق او ان نؤمنه من قتل قد استحقه بجنايته فلما كان حمله على الايمان من قتل غير مستحق عليه بل على وجه الظلم تسقط فائدة تخصيص الحرم به لان الحرم وغيره فى ذلك سواء اذ كان علينا ايمان كل احد من ظلم يقع به من قبلنا او من قبل غيرنا اذا

امكننا

مطلب في حكم الجاني في غير الحرم اذا التجاء اليه

امكننا ذلك علمنا ان المراد الامر بالايمان من قبل مستحق فظاهره يقتضي ان نؤمنه من المستحق من ذلك بجنايته في الحرم وفي غيره الا ان الدلالة قد قامت من اتفاق أهل العلم على انه اذا قتل في الحرم قتل قال الله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم) ففرق بين الجاني في الحرم وبين الجاني في غيره اذا لجأ اليه وقد اختلف الفقهاء فيمن جنى في غير الحرم ثم لاذ اليه فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد اذا قتل في غير الحرم ثم دخل الحرم لم يقتص منه مادام فيه ولكنه لا يبايع ولا يؤاكل الى ان يخرج من الحرم فيقتص منه وان قتل في الحرم قتل وان كانت جنايته فيما دون النفس في غير الحرم ثم دخل الحرم اقتص منه وقال مالك والشافعي يقتص منه في الحرم ذلك كله قال ابو بكر روى عن ابن عباس وابن عمر وعبيد الله بن عمير وسعيد بن جبير وعطاء وطاوس والشعبي فيمن قتل ثم لجأ الى الحرم انه لا يقتل قال ابن عباس ولكنه لا يجالس ولا يؤوى ولا يبايع حتى يخرج من الحرم فيقتل وان فعل ذلك في الحرم اقيم عليه وروى قتادة عن الحسن انه قال لا يمنع الحرم من اصاب فيه او في غيره ان يقام عليه قال وكان الحسن يقول (ومن دخله كان آمنا) كان هذا في الجاهلية لو ان رجلا جر كل جريرة ثم لجأ الى الحرم لم يتعرض له حتى يخرج من الحرم فاما الاسلام فلم يزده الا شدة من اصاب الحد في غيره ثم لجأ اليه اقيم عليه الحد وروى هشام عن الحسن وعطاء قالا اذا اصاب حدا في غير الحرم ثم لجأ الى الحرم اخرج عن الحرم حتى يقام عليه وعن مجاهد مثله وهذا يحتمل ان يريد به ان يضطر الى الخروج بترك مجالسته وايوائه ومبايعته ومشاراته وقد روى ذلك عن عطاء مفسرا فجائز ان يكون ماروى عنه وعن الحسن في اخراجه من الحرم على هذا الوجه وقد ذكرنا دلالة قوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) على مثل مادل عليه قوله تعالى (ومن دخله كان آمنا) في موضعه وبينا وجه دلالة ذلك على ان دخول الحرم يحظر قتل من لجأ اليه اذا لم تكن جنايته في الحرم واما ماذكرنا من قول السلف فيه يدل على انه اتفاق منهم على حظر قتل من قتل في غير الحرم ثم لجأ اليه لان الحسن روى عنه فيه قولان متضادان احدهما رواية قتادة عنه انه يقتل والآخر رواية هشام بن حسان في انه لا يقتل في الحرم ولكنه يخرج منه فيقتل وقد بينا انه يحتمل قوله يخرج فيقتل انه يضيق عليه في ترك المبايعة والمشاراة والاكل والشرب حتى يضطر الى الخروج فلم يحصل للحسن في هذا قول لتضاد الروايتين وبقي قول

الآخرين من الصحابة والتابعين في منع القصاص في الحرم بجناية كانت منه في غير الحرم ولم يختلف السلف ومن بعدهم من الفقهاء أنه اذا جنى في الحرم كان مأخوذا بجنايته يقام عليه ما يستحقه من قتل أو غيره. فان قيل قوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) وقوله (النفس بالنفس) وقوله (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا) يوجب عمومه القصاص في الحرم على من جنى فيه أو في غيره. قيل له قد دللنا على أن قوله (ومن دخله كان آمنا) قد اقتضى وقوع الامن من القتل بجناية كانت منه في غيره وقوله (كتب عليكم القصاص) وسائر الآي الموجبة للقصاص مرتب على ماذكرنا من الامن بدخول الحرم ويكون ذلك مخصوصا من آي القصاص وأيضا فان قوله تعالى (كتب عليكم القصاص) وارد في ايجاب القصاص لا في حكم الحرم وقوله (ومن دخله كان آمنا) وارد في حكم الحرم ووقوع الامن لمن لجأ اليه فيجرى كل واحد منهما على بابه ويستعمل فيما ورد فيه ولا يعترض بآي القصاص على حكم الحرم ومن جهة أخرى أن ايجاب القصاص لا محالة متقدم لايجاب أمانه بالحرم لانه لو لم يكن القصاص واجبا قبل ذلك استحال أن يقال هو آمن مما لم يجن ولم يستحق عليه فدل ذلك على أن الحكم بامنه بدخول الحرم متأخر عن ايجاب القصاص. ومن جهة الاثر حديث ابن عباس وأبي شريح الكعبي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله حرم مكة ولم تحل لاحد قبلي ولا لاحد بعدي وانما أحلت لي ساعة من نهار فظاهر ذلك يقتضي حظر قتل اللاجئ اليه والجاني فيه الا أن الجاني فيه لا خلاف فيه أنه يؤخذ بجنايته فبقي حكم اللفظ في الجاني اذا لجأ اليه. وروى حماد بن سلمة عن حبيب المعلم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ان أعتى الناس على الله عز وجل رجل قتل غير قاتله أو قتل في الحرم أو قتل بذحل الجاهلية وهذا أيضا يحظر عمومه قتل كل من كان فيه فلا يخص منه شيء الا بدلالة وأما مادون النفس فانه يؤخذ به لانه لو كان عليه دين فلجأ الى الحرم حبس به لقوله صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته والحبس في الدين عقوبة فجعل الحبس عقوبة وهو فيما دون النفس فكل حق وجب فيما دون النفس أخذ به وان لجأ الى الحرم قياسا على الحبس في الدين وأيضا لا خلاف بين الفقهاء أنه ماخوذ بما يجب عليه فيما دون النفس وكذلك لا خلاف أن الجاني في الحرم ماخوذ بجنايته في النفس ومادونها ولا خلاف ايضا انه اذا جنى في غير الحرم ثم دخل الحرم انه اذا لم يجب قتله في الحرم انه لا يبايع ولا يشارى ولا يؤوى حتى يخرج ولما ثبت عندنا

انه

انه لا يقتل وجب استعمال الحكم الآخر فيه فى ترك مشاراته ومبايعته وايوائه فهذه الوجوه كلها لا خلاف فيها وانما الخلاف فيمن جنى فى غير الحرم ثم لجأ الى الحرم وقد دللنا عليه وما عدا ذلك فهو محمول على ما حصل عليه الاتفاق * وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن عبدوس بن كامل قال حدثنا يعقوب بن حميد قال حدثنا عبد الله ابن الوليد عن سفيان الثورى عن محمد بن المنكدر عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يسكن مكة سافك دم ولا آكل ربا ولا مشاء بنميمة وهذا يدل على ان القاتل اذا دخل الحرم لم يؤو ولم يجالس ولم يبايع ولم يشار ولم يطعم ولم يسق حتى يخرج لقوله صلى الله عليه وسلم لا يسكنها سافك دم . وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا احمد ابن الحسن بن عبد الجبار قال حدثنا داود بن عمرو قال حدثنا محمد بن مسلم عن ابراهيم ابن ميسرة عن طاوس عن ابن عباس قال اذا دخل القاتل الحرم لم يجالس ولم يبايع ولم يؤو واتبعه طالبه يقول له اتق الله فى دم فلان واخرج من الحرم . ونظير قوله تعالى (ومن دخله كان آمنا) قوله عز وجل (أولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم) وقوله (أولم نمكن لهم حرما آمنا) وقوله (واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا) فهذه الآى متقاربة المعانى فى الدلالة على حظر قتل من لجأ اليه وان كان مستحقا للقتل قبل دخوله ولما عبر تارة بذكر البيت وتارة بذكر الحرم دل على ان الحرم فى حكم البيت فى باب الامن ومنع قتل من لجأ اليه ولما لم يختلفوا انه لا يقتل من لجأ الى البيت لان الله تعالى وصفه بالامن فيه وجب مثله فى الحرم فيمن لجأ اليه . فان قيل من قتل فى البيت لم يقتل فيه ومن قتل فى الحرم قتل فيه فليس الحرم كالبيت . قيل له لما جعل الله حكم الحرم حكم البيت فيما عظم من حرمته وعبر تارة بذكر البيت وتارة بذكر الحرم اقتضى ذلك التسوية بينهما الا فيما قام دليل تخصيصه وقد قامت الدلالة فى حظر القتل فى البيت فخصصناه وبقى حكم الحرم على ما اقتضاه ظاهر القرآن من ايجاب التسوية بينهما والله تعالى أعلم

﴿ باب فرض الحج ﴾

قال الله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) . قال أبو بكر هذا ظاهر فى ايجاب فرض الحج على شريطة وجود السبيل اليه والذى يقتضيه من حكم السبيل ان كل من امكنه الوصول الى الحج لزمه ذلك اذ كانت استطاعة السبيل اليه

هى امكان الوصول اليه كقوله تعالى (فهل الى خروج من سبيل) يعنى من وصول (وهل الى مرد من سبيل) يعنى من وصول وقد جعل النبى صلى الله عليه وسلم من شرط استطاعة السبيل اليه وجود الزاد والراحلة وروى أبو اسحاق عن الحارث عن على عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من ملك زادا وراحلة يبلغه بيت الله ولم يحج فلا عليه ان يموت يهوديا او نصرانيا وذلك ان الله تعالى يقول فى كتابه (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) وروى ابراهيم بن يزيد الجوزى عن محمد بن عباد عن ابن عمر قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قوله عز وجل (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) قال السبيل الى الحج الزاد والراحلة وروى يونس عن الحسن لما نزلت هذه الآية (ولله على الناس حج البيت) الآية قال رجل يا رسول الله ما السبيل قال زاد وراحلة وروى عطاء الخراسانى عن ابن عباس قال السبيل الزاد والراحلة ولم يحل بينه وبينه احد وقال سعيد بن جبير هو الزاد والراحلة . قال أبو بكر فوجود الزاد والراحلة من السبيل الذى ذكره الله تعالى ومن شرائط وجوب الحج وليست الاستطاعة مقصورة على ذلك لان المريض الخائف والشيخ الذى لا يثبت على الراحلة والزمنى وكل من تعذر عليه الوصول اليه فهو غير مستطيع السبيل الى الحج وان كان واجدا للزاد والراحلة فدل ذلك على ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يرد بقوله الاستطاعة الزاد والراحلة ان ذلك جميع شرائط الاستطاعة وانما افاد ذلك بطلان قول من يقول ان من امكنه المشى الى بيت الله ولم يجد زادا وراحلة فعليه الحج فبين صلى الله عليه وسلم ان لزوم فرض الحج مخصوص بالركوب دون المشى وان من لا يمكنه الوصول اليه الا بالمشى الذى يشق ويعسر فلا حج عليه . فان قيل فينبغى ان لا يلزم فرض الحج الا من كان بينه وبين مكة مسافة ساعة اذا لم يجد زادا وراحلة وامكنه المشى . قيل له اذا لم يلحقه فى المشى مشقة شديدة فهذا ايسر امرا من الواجد للزاد والراحلة اذا بعد وطنه من مكة ومعلوم ان شرط الزاد والراحلة انما هو لان لا يشق عليه ويناله ما يضره من المشى فاذا كان من أهل مكة وما قرب منها ممن لا يشق عليه المشى فى ساعة من نهار فهذا مستطيع للسبيل بلا مشقة واذا كان لا يصل الى البيت الا بالمشقة الشديدة فهو الذى خفف الله عنه ولم يلزمه الفرض الا على الشرط المذكور ببيان النبى صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) يعنى من ضيق وعندنا ان وجود المحرم للمرأة من شرائط الحج لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال

لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تسافر سفرا فوق ثلاث الا مع ذي محرم أو زوج وروى عمرو بن دينار عن أبي معبد عن ابن عباس قال خطب النبي صلى الله عليه وسلم فقال لا تسافر امرأة الا ومعها ذو محرم فقال رجل يارسول الله اني قد اكتتبت في غزوة كذا وقد ارادت امرأتي ان تحج فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم احجج مع امرأتك * وهذا يدل على ان قوله لا تسافر امرأة الا ومعها ذو محرم قد انتظم المرأة اذا ارادت الحج من ثلاثة اوجه احدها ان السائل عقل منه ذلك ولذلك سأله عن امرأته وهي تريد الحج ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك عليه فدل على ان مراده صلى الله عليه وسلم عام في الحج وغيره من الاسفار والثاني قوله حج مع امرأتك وفي ذلك اخبار منه بارادة سفر الحج في قوله لا تسافر المرأة الا ومعها ذو محرم والثالث امره اياه بترك الغزو للحج مع امرأته ولو جاز لها الحج بغير محرم او زوج لما امره بترك الغزو وهو فرض للتطوع وفي هذا دليل ايضا على ان حج المرأة كان فرضا ولم يكن تطوعا لانه لو كان تطوعا لما أمره بترك الغزو الذي هو فرض لتطوع المرأة * ومن وجه آخر وهو ان النبي ﷺ لم يسئله عن حج المرأة أفرض هو أم نفل وفي ذلك دليل على تساوي حكمهما في امتناع خروجها بغير محرم فثبت بذلك ان وجود المحرم للمرأة من شرائط الاستطاعة ولا خلاف ان من شرط استطاعتها ان لا تكون معتدة لقوله تعالى (لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا أن يأتين بفاحشة) فلما كان ذلك معتبرا في الاستطاعة وجب ان يكون نهيه للمرأة ان تسافر بغير محرم معتبرا فيها * ومن شرائطه ماذكرنا من امكان ثبوته على الراحلة وذلك لما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا موسى ابن الحسن بن ابي عباد قال حدثنا محمد بن مصعب قال حدثنا الاوزاعي عن الزهري عن سليمان بن يسار عن ابن عباس ان امرأة من خثعم سألت النبي ﷺ في حجة الوداع فقالت يارسول الله ان فريضة الله في الحج على عباده ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة أفاحج عنه قال نعم حجي عن ابيك فاجاز ﷺ للمرأة ان تحج عن ابيها ولم يلزم الرجل الحج بنفسه فثبت بذلك ان من شرط الاستطاعة امكان الوصول الى الحج وهؤلاء وان لم يلزمهم الحج بانفسهم اذا كانوا واجدين للزاد والراحلة فان عليهم ان يحجوا غيرهم عنهم اعني المريض والزمن والمرأة اذا حضرتهم الوفاة فعليهم ان يوصوا بالحج وذلك ان وجود ما يمكن به الوصول الى الحج في ملكهم يلزمهم فرض الحج في اموالهم اذا لم يمكنهم فعله بانفسهم لان فرض الحج يتعلق بمعنيين احدهما وجود الزاد

والراحلة وامكان فعله بنفسه فعلى من كانت هذه صفته الخروج والمعنى الآخر ان يتعذر فعله بنفسه لمرض او كبر سن او زمانة اولانها امرأة لا محرم لها ولا زوج يخرج معها فهؤلاء يلزمهم الحج بامو الهم عند الاياس والعجز عن فعله بانفسهم فاذا احج المريض او المرأة عن انفسهما ثم لم يبرأ المريض ولم تجد المرأة محرما حتى ماتا اجزأهما وان برىء المريض ووجدت المرأة محرما لم يجزهما وقول الخثعمية للنبي صلى الله عليه وسلم ان أبي ادركته فريضة الله فى الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة وامر النبي ﷺ اياها بالحج عنه يدل على ان فرض الحج قد لزمه فى ماله وان لم يثبت على الراحلة لانها اخبرته ان فريضة الله تعالى ادركته وهو شيخ كبير فلم ينكر النبي ﷺ قولها ذلك فهذا يدل على ان فرض الحج قد لزمه فى ماله وامر النبي ﷺ اياها بفعل الحج الذى اخبرت انه قد لزمه يدل على لزومه ايضا * وقد اختلف فى حج الفقير فقال اصحابنا والشافعي لا حج عليه وان حج اجزأه من حجة الاسلام وحكى عن مالك ان عليه الحج اذا أمكنه المشي وروى عن ابن الزبير والحسن ان الاستطاعة ما تبلغه كائنا ما كان وقول النبي ﷺ ان الاستطاعة الزاد والراحلة يدل على ان لا حج عليه فان هو وصل الى البيت مشيا فقد صار بحصوله هناك مستطيعا بمنزلة أهل مكة لانه معلوم ان شرط الزاد والراحلة انما هو لمن بعد من مكة فاذا حصل هناك فقد استغنى عن الزاد والراحلة للوصول اليه فيلزمه الحج حينئذ فاذا فعله كان فاعلا فرضا * واختلف فى العبد اذا حج هل يجزيه من حجة الاسلام فقال اصحابنا لا يجزيه وقال الشافعي يجزيه والدليل على صحة قولنا ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا ابراهيم بن عبد الله قال حدثنا مسلم بن ابراهيم قال حدثنا هلال بن عبد الله مولى ربيعة بن سليم قال حدثنا ابو اسحاق عن الحارث عن على قال قال رسول الله ﷺ من ملك زادا وراحلة تبلغه الى بيت الله ثم لم يحج فلا عليه ان يموت يهوديا او نصرانيا وذلك ان الله تعالى يقول (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غنى عن العالمين) فاخبر النبي ﷺ ان شرط لزوم الحج ملك الزاد والراحلة والعبد لا يملك شيأ فليس هو اذا من أهل الخطاب بالحج وسائر الاخبار المروية عن النبي ﷺ فى الاستطاعة انها الزاد والراحلة هى على ملكهما على ما بين فى حديث على رضى الله عنه وايضا فمعلوم من مراد النبي ﷺ فى شرطه الزاد والراحلة ان يكون ملكا للمستطيع وانه لم يرد به زادا وراحلة فى ملك غيره واذا كان العبد لا يملك بحال لم يكن من اهل الخطاب بالحج فلم يجزه حجه * فان

قيل

قيل ليس الفقير من اهل الخطاب بالحج لعدم ملك الزاد والراحلة ولو حج جاز حجه كذلك العبد * قيل له ان الفقير من أهل الخطاب لانه ممن يملك والعبد ممن لا يملك وانما سقط الفرض عن الفقير لانه غير واجد لا لانه ليس ممن يملك فاذا وصل الى مكة فقد استغنى عن الزاد والراحلة وصار بمنزلة سائر الواجدين الواصلين اليها بالزاد والراحلة والعبد انما سقط عنه الخطاب به لا لانه لا يجد لكن لانه لا يملك وان ملك فلم يدخل فى خطاب الحج فلذلك لم يجزه وصار من هذا الوجه بمنزلة الصغير الذى لم يخاطب بالحج لا لانه لا يجد ولكنه ليس من أهل الخطاب بالحج لان من شرط الخطاب به ان يكون ممن يملك كما ان من شرط ان يكون ممن يصح خطابه به وايضا فان العبد لا يملك منافعه وللمولى منعه من الحج بالاتفاق ومنافع العبد هى ملك للمولى فاذا فعل بها الحج صار كحج فعله المولى فلا يجزيه من حجة الاسلام ويدل عليه أن العبد لا يملك منافعه أن المولى هو المستحق لابدالها اذا صارت مالا وان له أن يستخدمه ويمنعه من الحج فاذا اذن له فيه صار معيرا له ملك المنافع فهى متلفة على ملك المولى فلا يجزىء العبد وليس كذلك الفقير لانه يملك منافع نفسه واذا فعل بها الحج اجزأه لانه قد صار من أهل الاستطاعة فان قيل للمولى منع العبد من الجمعة وليس العبد من أهل الخطاب بها وليس عليه فرضها ولو حضرها وصلاها اجزأته فهلا كان الحج كذلك * قيل له ان فرض الظهر قائم على العبد ليس للمولى منعه منها فمتى فعل الجمعة فقد اسقط بها فرض الظهر الذى كان العبد يملك فعله من غير اذن المولى فصار كفاعل الظهر فلذلك أجزأه ولم يكن على العبد فرض آخر يملك فعله فاسقط بفعل الحج حتى نحكم بجوازه ونجعله فى حكم ماهو مالكه فلذلك اختلفا وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى حج العبد ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا يحيى بن اسحاق قال حدثنا يحيى بن ايوب عن حرام بن عثمان عن ابنى جابر عن أبيهما قال قال رسول الله ﷺ لو ان صبيا حج عشر حجج ثم بلغ لكانت عليه حجة ان استطاع اليها سبيلا ولو ان اعرابيا حج عشر حجج ثم هاجر لكانت عليه حجة ان استطاع اليها سبيلا ولو ان مملوكا حج عشر حجج ثم اعتق لكانت عليه حجة ان استطاع اليها سبيلا وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا موسى بن الحسن بن أبى عباد قال حدثنا محمد بن المنهال قال حدثنا يزيد بن زريع قال حدثنا شعبة عن الاعمش عن أبى ظبيان عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ ايما صبى حج ثم ادرك الحلم فعليه ان يحج حجة اخرى وأيما اعرابى حج ثم هاجر فعليه ان يحج حجة اخرى وأيما عبد حج ثم اعتق

فعليه ان يحج حجة اخرى فاوجب النبي ﷺ على العبد ان يحج حجة اخرى ولم يعتد له بالحجة التي فعلها في حال الرق وجعله بمنزلة الصبي * فان قيل فقد قال مثله في الاعرابي وهو مع ذلك يجزيه الحجة المفعولة قبل الهجرة * قيل له كذلك كان حكم الاعرابي في حال ما كانت الهجرة فرضا الا انه يمتنع ان يقول ذلك بعد نسخ فرض الهجرة فلما قال صلى الله عليه وسلم لا هجرة بعد الفتح نسخ الحكم المتعلق به من وجوب اعادة الحج بعد الهجرة اذ لا هجرة هناك واجبة وقد روى نحو قولنا في حج العبد عن ابن عباس والحسن وعطاء * قال أبو بكر والذي يقتضيه ظاهر قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) حجة واحدة اذ ليس فيه ما يوجب تكرارا فمتى فعل الحج فقد قضى عهدة الآية وقد اكد ذلك النبي صلى الله عليه وسلم بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا زهير بن حرب وعثمان بن أبي شيبة قالا حدثنا يزيد بن هارون عن سفيان بن حسين عن الزهري عن أبي سنان قال ابو داود هو الدؤلي عن ابن عباس ان الاقرع بن حابس سأل النبي صلى الله عليه وسلم قال يا رسول الله الحج في كل سنة أو مرة واحدة فقال بل مرة واحدة فمن زاد فتطوع * قوله تعالى (ومن كفر فان الله غني عن العالمين) روى وكيع عن فطر بن خليفة عن نفيع أبي داود قال سأل رجل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية (ومن كفر) قال هو ان حج لا يرجو ثوابه وان حبس لا يخاف عقابه وروى مجاهد من قوله مثله وقال الحسن من كفر بالحج وقد دلت هذه الآية على بطلان مذهب أهل الجبر لان الله تعالى جعل من وجد زادا وراحلة مستطيعا للحج قبل فعله ومن مذهب هؤلاء ان من لم يفعل الحج لم يكن مستطيعا له قط فواجب على مذهبهم أن يكون معذورا غير ملزم اذا لم يحج اذ كان الله تعالى انما الزم الحج من استطاع وهو لم يكن مستطيعا قط اذ لم يحج ففي نص التنزيل واتفاق الامة على لزوم فرض الحج لمن كان وصفه ما ذكرنا من صحة البدن ووجود الزاد والراحلة ما يوجب بطلان قولهم * قوله تعالى (قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وانتم شهداء) قال زيد بن اسلم نزلت في قوم من اليهود كانوا يغرون بين الاوس والخزرج بذكرهم الحروب التي كانت بينهم حتى ينسلخوا من الدين بالعصبية وحمية الجاهلية وعن الحسن انها نزلت في اليهود والنصارى جميعا في كتمانهم صفته في كتبهم * فان قيل قد سمى الله الكفار شهداء وليسوا حجة على غيرهم فلا يصح لكم الاحتجاج بقوله (لتكونوا شهداء على الناس) في صحة اجماع الامة وثبوت حجته * قيل له انه جل وعلا لم يقل

فی أهل الكتاب وانتم شهداء علی غيركم وقال هناك (لتكونوا شهداء علی الناس) كما قال (ويكون الرسول عليكم شهيدا) فاوجب ذلك تصديقهم وصحة اجماعهم وقال فی هذه الآية (وانتم شهداء) ومعناه غير معنی قوله (شهداء علی الناس) وقد قيل فی معناه وجهان احدهما (وانتم شهداء) انكم عالمون ببطلان قولكم فی صدكم عن دين الله تعالی وذلك فی أهل الكتاب منهم والثانی ان يريد بقوله (شهداء) عقلاء كما قال الله تعالی (أو القی السمع وهو شهيد) يعنی وهو عاقل لانه يشهد الدليل الذی يميز به الحق من الباطل * قوله تعالی (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته) روی عن عبد الله والحسن وقتادة فی قوله (حق تقاته) هو ان يطاع فلا يعصی ويشكر فلا يكفر ويذكر فلا ينسی وقيل ان معناه اتقاء جميع معاصيه وقد اختلف فی نسخه فروی عن ابن عباس وطاوس انها محكمة غير منسوخة وعن قتادة والربيع بن انس والسدی انها منسوخة بقوله تعالی (فاتقوا الله ما استطعتم) فقال بعض أهل العلم لا يجوز ان تكون منسوخة لان معناه اتقاء جميع معاصيه وعلی جميع المكلفين اتقاء جميع المعاصی ولو كان منسوخا لكان فيه اباحة بعض المعاصی وذلك لا يجوز وقيل انه جائز ان يكون منسوخا بان يكون معنی قوله (حق تقاته) القيام بحقوق الله تعالی فی حال الخوف والامن وترك التقية فيها ثم نسخ ذلك فی حال التقية والاكراه ويكون قوله تعالی (ما استطعتم) فيما لا تخافون فيه علی انفسكم يريد فيما لا يكون فيه احتمال الضرب والقتل لانه قد يطلق نفی الاستطاعة فيما يشق علی الانسان فعله كما قال تعالی (وكانوا لا يستطعون سمعا) ومراده مشقة ذلك عليهم قوله تعالی (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا) روی عن النبی ﷺ فی معنی الحبل ههنا انه القرآن وكذلك روی عن عبد الله وقتادة والسدی وقيل ان المراد به دين الله وقيل بعهد الله لانه سبب النجاة كالحبل الذی يتمسك به للنجاة من غرق أو نحوه ويسمی الامان الحبل لانه سبب النجاة وذلك فی قوله تعالی (الا بحبل من الله وحبل من الناس) يعنی به الامان الا ان قوله (واعتصموا بحبل الله جميعا) هو امر بالاجتماع ونهی عن الفرقة واكده بقوله (ولا تفرقوا) معناه التفرق عن دين الله الذی امروا جميعا بلزومه والاجتماع عليه وروی نحو ذلك عن عبد الله وقتادة وقال الحسن ولا تفرقوا عن رسول الله صلی الله عليه وسلم وقد يحتج به فريقان من الناس احدهما نفاة القياس والاجتهاد فی احكام الحوادث مثل النظام وامثاله من الرافضة والآخر من يقول بالقياس والاجتهاد ويقول مع ذلك ان الحق

واحد من اقاويل المختلفين فى مسائل الاجتهاد ويخطىء من لم يصب الحق عنده لقوله تعالى (ولا تفرقوا) فغير جائز ان يكون التفرق والاختلاف ديناً لله تعالى مع نهى الله تعالى عنه وليس هذا عندنا كما قالوا الا ان احكام الشرع فى الاصل على انحاء منها ما لا يجوز الخلاف فيه وهو الذى دلت العقول على حظره فى كل حال او على ايجابه فى كل حال فاما ما جاز ان يكون تارة واجبا وتارة محظورا وتارة مباحا فان الاختلاف فى ذلك سائغ يجوز وروده العبادة به كاختلاف حكم الطاهر والحائض فى الصوم والصلاة واختلاف حكم المقيم والمسافر فى القصر والاتمام وما جرى مجرى ذلك فمن حيث جاز ورود النص باختلاف احكام الناس فيه فيكون بعضهم متعبدا بخلاف ما تعبد به الآخر لم يمتنع تسويغ الاجتهاد فيما يؤدى الى الخلاف الذى يجوز ورود النص بمثله ولو كان جميع الاختلاف مذموما لوجب ان لا يجوز ورود الاختلاف فى احكام الشرع من طريق النص والتوقيف فما جاز مثله فى النص جاز فى الاجتهاد وقد يختلف المجتهدان فى نفقات الزوجات وقيم المختلفات واروش كثير من الجنايات فلا يلحق واحدا منهما لوم ولا تعنيف وهذا حكم مسائل الاجتهاد ولو كان هذا الضرب من الاختلاف مذموما لكان للصحابة فى ذلك الحظ الاوفر ولما وجدناهم مختلفين فى احكام الحوادث وهم مع ذلك متواصلون يسوغ كل واحد منهم لصاحبه مخالفته من غير لوم ولا تعنيف فقد حصل منهم الاتفاق على تسويغ هذا الضرب من الاختلاف وقد حكم الله تعالى بصحة اجماعهم وثبوت حجته فى مواضع كثيرة من كتابه وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اختلاف امتى رحمة وقال لا تجتمع امتى على ضلال فثبت بذلك ان الله تعالى لم ينهنا بقوله (ولا تفرقوا) عن هذا الضرب من الاختلاف وان النهى منصرف الى احد وجهين اما فى النصوص او فيما قد اقيم عليه دليل عقلى او سمعى لا يحتمل الا معنى واحدا وفى فحوى الآية ما يدل على ان المراد هو الاختلاف والتفرق فى اصول الدين لا فى فروعه وما يجوز ورود العبادة بالاختلاف فيه وهو قوله تعالى (واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم) يعنى بالاسلام وفى ذلك دليل على ان التفرق المذموم المنهى عنه فى الآية هو فى أصول الدين والاسلام لا فى فروعه والله أعلم

(باب فرض الامر بالمعروف والنهى عن المنكر)

قال الله تعالى (ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر)

قال

مطلب في ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية

قال أبو بكر قد حوت هذه الآية معنيين احدهما وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والآخر انه فرض على الكفاية ليس بفرض على كل احد في نفسه اذا قام به غيره لقوله تعالى (ولتكن منكم امة) وحقيقته تقتضي البعض دون البعض فدل على انه فرض على الكفاية اذا قام به بعضهم سقط عن الباقين ومن الناس من يقول هو فرض على كل احد في نفسه ويجعل مخرج الكلام مخرج الخصوص في قوله (ولتكن منكم امة) مجازا كقوله تعالى (يغفر لكم من ذنوبكم) ومعناه ذنوبكم والذي يدل على صحة هذا القول انه اذا قام به بعضهم سقط عن الباقين كالجهاد وغسل الموتى وتكفينهم والصلاة عليهم ودفنهم ولولا انه فرض على الكفاية لما سقط عن الآخرين بقيام بعضهم به وقد ذكر الله تعالى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في مواضع اخر من كتابه فقال عز وجل (كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) وقال فيما حكى عن لقمان (يا بني اقم الصلوة وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور) وقال تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله) وقال عز وجل (لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون) فهذه الآي ونظائرها مقتضيه لايجاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهي على منازل اولها تغييره باليد اذا امكن فان لم يمكن وكان في نفيه خائفا على نفسه اذا انكره بيده فعليه انكاره بلسانه فان تعذر ذلك لما وصفنا فعليه انكاره بقلبه كما حدثنا عبد الله ابن جعفر بن احمد بن فارس قال حدثنا يونس بن حبيب قال حدثنا أبو داود الطيالسي قال حدثنا شعبة قال اخبرني قيس بن مسلم قال سمعت طارق بن شهاب قال قدم مروان الخطبة قبل الصلاة فقام رجل فقال خالفت السنة كانت الخطبة بعد الصلاة قال ترك ذلك يا أبو فلان قال شعبة وكان لحانا فقام أبو سعيد الخدري فقال من هذا المتكلم فقد قضى ما عليه قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم من رأى منكم منكرا فلينكره بيده فان لم يستطيع فلينكره بلسانه فان لم يستطع فلينكره بقلبه وذاك اضعف الايمان وحدثنا محمد بن بكر البصري قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن العلاء قال حدثنا أبو معاوية عن الاعمش عن اسماعيل بن رجاء عن ابيه عن أبي سعيد وعن قيس بن مسلم عن طارق ابن شهاب عن أبي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من

رأى منكم منكرا فاستطاع ان يغيره بيده فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذاك اضعف الايمان فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان انكار المنكر على هذه الوجوه الثلاثة على حسب الامكان ودل على انه اذا لم يستطع تغييره بيده فعليه تغييره بلسانه ثم اذا لم يمكنه ذلك فليس عليه اكثر من انكاره بقلبه وحدثنا عبد الله بن جعفر قال حدثنا يونس بن حبيب قال حدثنا ابو داود قال حدثنا شعبة عن أبي اسحاق عن عبد الله بن جرير البجلي عن أبيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال مامن قوم يعمل بينهم بالمعاصي هم اكثر واعز ممن يعمله ثم لم يغيروا الا عمهم الله منه بعقاب وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي قال حدثنا يونس بن راشد عن علي بن بذيمة عن أبي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أول مادخل النقص على بني اسرائيل كان الرجل يلقى الرجل فيقول ياهذا اتق الله ودع ماتصنع فانه لايحل لك ثم يلقاه من الغد فلا يمنعه ذلك ان يكون اكيله وشريبه وقعيده فلما فعلوا ذلك ضرب الله تعالى قلوب بعضهم ببعض ثم قال (لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون) الى قوله (فاسقون) ثم قال كلا والله لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر ولتأخذن على يدي الظالم ولتأطرنه على الحق اطرا وتقصرنه على الحق قصرا قال أبو داود حدثنا خلف بن هشام قال حدثنا أبو شهاب الحناط عن العلاء بن المسيب عن عمرو ابن مرة عن سالم عن أبي عبيدة عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم بنحوه وزاد فيه أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعننكم كما لعنهم فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن من شرط النهي عن المنكر ان ينكره ثم لايجالس المقيم على المعصية ولا يؤاكله ولا يشاربه وكان ماذكره النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك بيانا لقوله تعالى (ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا) فكانوا بمؤاكلتهم اياهم ومجالستهم لهم تاركين للنهي عن المنكر لقوله تعالى (كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه) مع ما اخبر النبي صلى الله عليه وسلم من انكاره بلسانه الا ان ذلك لم ينفعه مع مجالسته ومؤاكلته ومشاربته اياه وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك أيضا ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا وهب بن بقية قال اخبرنا خالد عن اسماعيل عن قيس قال قال أبو بكر بعد ان حمد الله تعالى واثنى عليه يا أيها الناس انكم تقرؤن هذه الآية وتضعونها في غير موضعها (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم) وانا سمعنا النبي صلى الله عليه وسلم

يقول ان الناس ذا ار أو الظالم فلم يأخذوا على يديه يوشك ان يعمهم الله بعقاب وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أبو الربيع سليمان بن داود العتكي قال حدثنا ابن المبارك عن عتبة بن أبي حكيم قال حدثني عمرو بن جارية اللخمي قال حدثني أبو أمية الشعباني قال سألت ابا ثعلبة الخشني فقلت يا ابا ثعلبة كيف تقول في هذه الآية (عليكم أنفسكم) فقال اما والله لقد سالت عنها خبيرا سألت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى اذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة واعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك يعني بنفسك ودع عنك العوام فان من ورائكم ايام الصبر الصبر فيه كقبض على الجمر للعامل فيهم مثل اجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله قال وزادني غيره قال يا رسول الله اجر خمسين منهم قال اجر خمسين منكم وفي هذه الاخبار دلالة على ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لهما حالان حال يمكن فيها تغيير المنكر وازالته ففرض على من امكنه ازالة ذلك بيده ان يزيله وازالته باليد تكون على وجوه منها ان لا يمكنه ازالته الا بالسيف وان يأتي على نفس فاعل المنكر فعليه ان يفعل ذلك كمن رأى رجلا قصده أو قصد غيره بقتله أو باخذ ماله أو قصد الزنا بامرأة أو نحو ذلك وعلم انه لا ينتهي ان انكره بالقول أو قاتله بما دون السلاح فعليه ان يقتله لقوله صلى الله عليه وسلم من رأى منكرا فليغيره بيده فاذا لم يمكنه تغييره بيده الا بقتل المقيم على هذا المنكر فعليه ان يقتله فرضا عليه وان غلب في ظنه انه ان انكره بيده ودفعه عنه بغير سلاح انتهى عنه لم يجزله الاقدام على قتله وان غلب في ظنه انه ان انكره بالدفع بيده أو بالقول امتنع عليه ولم يمكنه بعد ذلك دفعه عنه ولم يمكنه ازالة هذا المنكر الا بان يقدم عليه بالقتل من غير انذار منه له فعليه ان يقتله وقد ذكر ابن رستم عن محمد في رجل غصب متاع رجل وسعك قتله حتى تستنقذ المتاع وترده الى صاحبه وكذلك قال أبو حنيفة في السارق اذا اخذ المتاع وسعك ان تتبعه حتى تقتله ان لم يرد المتاع قال محمد وقال أبو حنيفة في اللص الذي ينقب البيوت يسعك قتله وقال في رجل يريد قلع سنك قال فلك ان تقتله اذا كنت في موضع لا يعينك الناس عليه وهذا الذي ذكرناه يدل عليه قوله تعالى (فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله) فامر بقتالهم ولم يرفعه عنهم الا بعد الفيء الى امر الله تعالى وترك ما هم عليه من البغي

(قوله الصبر فيه) هكذا في صحيح ابي داود وانما ذكر الضمير تاويلا لايام بالزمن (لمصححه)

والمنكر وقول النبي صلى الله عليه وسلم من رأى منكم منكرا فليغيره بيده يوجب ذلك ايضا لانه قد امر بتغييره بيده على أي وجه امكن ذلك فاذا لم يمكنه تغييره الا بالقتل فعليه قتله حتى يزيله وكذلك قلنا في اصحاب الضرائب والمكوس التي ياخذونها من امتعة الناس ان دماءهم مباحة وواجب على المسلمين قتلهم ولكل واحد من الناس ان يقتل من قدر عليه منهم من غير انذار منه له ولا التقدم اليهم بالقول لانه معلوم من حالهم انهم غير قابلين اذا كانوا مقدمين على ذلك مع العلم بحظره ومتى انذرهم من يريد الانكار عليهم امتنعوا منه حتى لا يمكن تغيير ما هم عليه من المنكر فجائز قتل من كان منهم مقيما على ذلك وجائز مع ذلك تركهم لمن خاف ان اقدم عليهم بالقتل ان يقتل الا ان عليه اجتنابهم والغلظة عليهم بما امكن وهجرانهم وكذلك حكم سائر من كان مقيما على شيء من المعاصي الموبقات مصرا عليها مجاهرا بها فحكمه حكم من ذكرنا في وجوب النكير عليهم بما امكن وتغيير ما هم عليه بيده وان لم يستطع فلينكره بلسانه وذلك اذا رجا انه ان انكر عليهم بالقول ان يزولوا عنه ويتركوه فان لم يرج ذلك وقد غلب في ظنه انهم غير قابلين منه مع علمهم بانه منكر عليهم وسعه السكوت عنهم بعد ان يجانبهم ويظهر هجرانهم لان النبي صلى الله عليه وسلم قال فليغيره بلسانه فان لم يستطع فليغيره بقلبه وقوله صلى الله عليه وسلم فان لم يستطع قد فهم منه انهم اذا لم يزولوا عن المنكر فعليه انكاره بقلبه سواء كان في تقية او لم يكن لان قوله ان لم يستطع معناه انه لا يمكنه ازالته بالقول فاباح له السكوت في هذا الحال وقد روي عن ابن مسعود في قوله تعالى (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم) مر بالمعروف وانه عن المنكر ما قبل منك فاذا لم يقبل منك فعليك نفسك وحديث ابي ثعلبة الخشني أيضا الذي قدمناه يدل على ذلك لانه قال صلى الله عليه وسلم ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى اذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة واعجاب كل ذي رأى برأيه فعليك نفسك ودع عنك العوام يعني والله أعلم اذا لم يقبلوا ذلك واتبعوا اهواءهم وآراءهم فانت في سعة من تركهم وعليك نفسك ودع امر العوام واباح ترك النكير بالقول فيمن هذه حاله وروي عن عكرمة ان ابن عباس قال له قد اعياني ان أعلم ما فعل بمن امسك عن الوعظ من اصحاب السبت فقلت له انا اعرفك ذلك اقرأ الآية الثانية قوله تعالى (انجينا الذين ينهون عن السوء) قال فقال لي اصبت وكساني حلة فاستدل ابن عباس بذلك على ان الله اهلك من عمل السوء ومن لم ينه عنه فجعل الممسكين عن

انكار المنكر بمنزلة فاعليه في العذاب وهذا عندنا على انهم كانوا راضين باعمالهم غير منكرين لها بقلوبهم وقد نسب الله تعالى قتل الانبياء المتقدمين الى من كان في عصر النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود الذين كانوا امتوالين لاسلافهم القاتلين لانبيائهم بقوله (قدجاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم) وبقوله (فلم تقتلون انبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين) فاضاف القتل اليهم وان لم يباشروه ولم يقتلوه اذ كانوا راضين بافعال القاتلين فكذلك الحق الله تعالى من لم ينه عن السوء من أصحاب السبت بفاعليه اذ كانوا به راضين ولهم عليه متوالين فاذا كان منكرا للمنكر بقلبه ولا يستطيع تغييره على غيره فهو غير داخل في وعيد فاعليه بل هو ممن قال الله تعالى (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم) وحدثنا مكرم بن أحمد القاضي قال حدثنا احمد ابن عطية الكوفي قال حدثنا الحماني قال سمعت ابن المبارك يقول لما بلغ أبا حنيفة قتل ابراهيم الصائغ بكى حتى ظننا أنه سيموت فخلوت به فقال كان والله رجلا عاقلا ولقد كنت أخاف عليه هذا الامر قلت وكيف كان سببه قال كان يقدم ويسألني وكان شديد البذل لنفسه في طاعة الله وكان شديد الورع وكنت ربما قدمت اليه الشيء فيسألني عنه ولا يرضاه ولا يذوقه وربما رضيه فاكله فسألني عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الى أن اتفقنا على أنه فريضة من الله تعالى فقال لي مد يدك حتى أبايعك فاظلمت الدنيا بيني وبينه فقلت ولم قال دعاني الى حق من حقوق الله فامتنعت عليه وقلت له ان قام به رجل وحده قتل ولم يصلح للناس أمر ولكن ان وجد عليه أعوانا صالحين ورجلا يرأس عليهم مأمونا على دين الله لا يحول قال وكان يقتضي ذلك كلما قدم علي تقاضي الغريم الملح كلما قدم علي تقاضاني فاقول له هذا أمر لا يصلح بواحد ما اطاقته الانبياء حتى عقدت عليه من السماء وهذه فريضة ليست كسائر الفرائض لان سائر الفرائض يقوم بها الرجل وحده وهذا متى أمر به الرجل وحده اشاط بدمه وعرض نفسه للقتل فاخاف عليه أن يعين على قتل نفسه واذا قتل الرجل لم يجترىء غيره أن يعرض نفسه ولكنه ينتظر فقد قالت الملائكة (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني أعلم ما لا تعلمون) ثم خرج الى مرو حيث كان ابو مسلم فكلمه بكلام غليظ فاخذه فاجتمع عليه فقهاء أهل خراسان وعبادهم حتى أطلقوه ثم عاوده فزجره ثم عاوده ثم قال ما اجد شيأ اقوم به لله تعالى أفضل من جهادك ولاجاهدنك بلساني ليس لي قوة بيدي ولكن يراني الله وانا أبغضك فيه فقتله * قال ابو بكر لما ثبت بما قدمنا ذكره

من القرآن والآثار الواردة عن النبي ﷺ وجوب فرض الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وبينا أنه فرض على الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين وجب أن لا يختلف فى لزوم فرضه البر والفاجر لان ترك الانسان لبعض الفروض لا يسقط عنه فروضا غيره ألا ترى أن تركه للصلاة لا يسقط عنه فرض الصوم وسائر العبادات فكذلك من لم يفعل سائر المعروف ولم ينته عن سائر المناكير فان فرض الامر بالمعروف والنهى عن المنكر غير ساقط عنه وقد روى طلحة بن عمرو عن عطاء بن ابى رباح عن ابى هريرة قال اجتمع نفر من أصحاب النبي ﷺ فقالوا يا رسول الله أرأيت ان عملنا بالمعروف حتى لا يبقى من المعروف شيء الا عملناه وانتهينا عن المنكر حتى لم يبق شيء من المنكر الا انتهينا عنه أيسعنا أن لا نأمر بالمعروف ولا ننهى عن المنكر قال مروا بالمعروف وان لم تعملوا به كله وانهوا عن المنكر وان لم تنتهوا عنه كله فاجرى النبي ﷺ فرض الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مجرى سائر الفروض فى لزوم القيام به مع التقصير فى بعض الواجبات * ولم يدفع أحد من علماء الامة وفقهائها سلفهم وخلفهم وجوب ذلك الا قوم من الحشو وجهال اصحاب الحديث فانهم انكروا قتال الفئة الباغية والامر بالمعروف والنهى عن المنكر بالسلاح وسموا الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فتنة اذا احتيج فيه الى حمل السلاح وقتال الفئة الباغية مع ما قد سمعوا فيه من قول الله تعالى (فقاتلوا التى تبغى حتى تفيء الى أمر الله) وما يقتضيه اللفظ من وجوب قتالها بالسيف وغيره وزعموا مع ذلك ان السلطان لا ينكر عليه الظلم والجور وقتل النفس التى حرم الله وانما ينكر على غير السلطان بالقول أو باليد بغير سلاح فصاروا شرا على الامة من أعدائها المخالفين لها لانهم اقعدوا الناس عن قتال الفئة الباغية وعن الانكار على السلطان الظلم والجور حتى أدى ذلك الى تغلب الفجار بل المجوس واعداء الاسلام حتى ذهبت الثغور وشاع الظلم وخربت البلاد وذهب الدين والدنيا وظهرت الزندقة والغلو ومذاهب الثنوية (١) والخرمية والمزدكية والذى جلب ذلك كله عليهم ترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والانكار على السلطان الجائر والله المستعان * وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن عباد الواسطى قال حدثنا يزيد بن هارون قال اخبرنا اسرائيل قال حدثنا محمد بن جحادة عن عطية العوفى عن ابى سعيد

مطلب
فيمن غصب متاع رجل يسعه قتاله حتى يستنقذ المتاع منه

(١) (قوله الخرمية) طائفة المجوس يقولون بالتناسخ واباحة المحرمات نسبة الى خرمة قرية بفارس و(المزدكية) مثلهم لكنهم متقدمون عليهم في هذا المذهب (لمصححه)

الخدرى

الخدري قال قال رسول الله ﷺ أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر او امير جائر * وحدثنا محمد بن عمر قال اخبرني احمد بن محمد بن عمرو بن مصعب المروزي قال سمعت اباعمارة قال سمعت الحسن بن رشيد يقول سمعت اباحنيفة يقول انا حدثت ابراهيم الصائغ عن عكرمة عن ابن عباس قال النبي ﷺ سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام الى امام جائر فامره ونهاه فقتله * قوله تعالى (وما الله يريد ظلما للعباد) قد اقتضى ذلك نفي ارادة الظلم من كل وجه فلا يريده وان يظلمهم ولا يريد أيضا ظلم بعضهم لبعض لانهما سواء في منزلة القبيح ولو جاز أن يريد ظلم بعضهم لجاز ان يريد ظلمه لهم ألا ترى انه لا فرق في العقول بين من أراد ظلم نفسه لغيره وبين من اراد ظلم انسان لغيره وانهما سواء في القبيح فكذلك ينبغي أن تكون ارادته للظلم منتفية منه ومن غيره * قوله عز وجل (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) قيل في معنى قوله (كنتم) وجوه روي عن الحسن أنه يعني فيما تقدمت البشارة والخبر به من ذكر الامم في الكتب المتقدمة قال الحسن نحن آخرها واكرمها على الله * وحدثنا عبدالله بن محمد بن اسحاق قال حدثنا الحسن بن ابي الربيع قال اخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن بهز بن حكيم عن ابيه عن جده انه سمع النبي ﷺ يقول في قوله تعالى (كنتم خير امة اخرجت للناس) قال انتم تتمون سبعين امة انتم خيرها واكرمها على الله تعالى فكان معناه كنتم خير امة اخبر الله بها انبياءه فيما انزل اليهم من كتبه وقيل ان دخول كان وخروجها بمنزلة الا في اعتقاد دخولها لتأكيد وقوع الامر لا محالة اذ هو بمنزلة ما قد كان في الحقيقة كما قال تعالى (وكان الله غفورا رحيما) (وكان الله عليما حكيما) والمعنى الحقيقي وقوع ذلك * وقيل كنتم خير أمة بمعنى حدثتم خير أمة فيكون خير امة بمعنى الحال وقيل كنتم خير أمة في اللوح المحفوظ وقيل كنتم منذ أنتم ليدل أنهم كذلك من أول أمرهم * وفي هذه الآية دلالة على صحة اجماع الامة من وجوه أحدها كنتم خير أمة ولا يستحقون من الله صفة مدح الا وهم قائمون بحق الله تعالى غير ضالين والثاني اخباره بأنهم يأمرون بالمعروف فيما أمروا به فهو أمر الله تعالى لان المعروف هو أمر الله والثالث أنهم ينكرون المنكر والمنكر هو مانهى الله عنه ولا يستحقون هذه الصفة الا وهم لله رضى فثبت بذلك أن ما أنكرته الامة فهو منكر وما أمرت به فهو معروف وهو حكم الله تعالى وفي ذلك ما يمنع وقوع اجماعهم على ضلال ويوجب أن ما يحصل عليه اجماعهم هو حكم الله تعالى *

قوله تعالى (لن يضروكم الا أذى) الآية فيه الدلالة على صحة نبوة النبي ﷺ لانه أخبر عن اليهود الذين كانوا أعداء المؤمنين وهم حوالى المدينة بنو النضير وقريظة وبنو قينقاع ويهود خيبر فاخبر الله تعالى أنهم لا يضرونهم الا أذى من جهة القول وانهم متى قاتلوهم ولوا الادبار فكان كما أخبر وذلك من علم الغيب. قوله تعالى (ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا الا بحبل من الله وحبل من الناس) وهو يعني به اليهود المتقدم ذكرهم فيه الدلالة على صحة نبوة النبي ﷺ لان هؤلاء اليهود صاروا كذلك من الذلة والمسكنة الا أن يجعل المسلمون لهم عهد الله وذمته لان الحبل في هذا الموضع هو العهد والامان. قوله تعالى (ليسوا سواء من أهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون) قال ابن عباس وقتادة وابن جريج لما اسلم عبد الله بن سلام وجماعة معه قالت اليهود ما آمن بمحمد الا شرارنا فانزل الله تعالى هذه الآية * قال الحسن قوله (قائمة) يعني عادلة وقال ابن عباس وقتادة والربيع بن انس ثابتة على امر الله تعالى وقال السدى قائمة بطاعة الله تعالى وقوله (وهم يسجدون) قيل فيه انه السجود المعروف في الصلاة وقال بعضهم معناه يصلون لان القراءة لا تكون في السجود ولا في الركوع فجعلوا الواو حالا وهو قول الفراء وقال الاولون الواو ههنا للعطف كانه قال يتلون آيات الله آناء الليل وهم مع ذلك يسجدون قوله تعالى (يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) صفة لهؤلاء الذين آمنوا من أهل الكتاب لانهم آمنوا بالله ورسوله ودعوا الناس الى تصديق النبي صلى الله عليه وسلم والانكار على من خالفه فكانوا ممن قال الله تعالى (كنتم خير امة اخرجت للناس) في الآية المتقدمة وقد بينا مادل عليه القرآن من وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر * فان قيل فهل تجب ازالة المنكر من طريق اعتقاد المذاهب الفاسدة على وجه التأويل كما وجب في سائر المناكير من الافعال * قيل له هذا على وجهين فمن كان منهم داعيا الى مقالته فيضل الناس بشبهته فانه تجب ازالته عن ذلك بما امكن ومن كان منهم معتقدا ذلك في نفسه غير داع اليها فانما يدعى الى الحق باقامة الدلالة على صحة قول الحق وتبين فساد شبهته مالم يخرج على أهل الحق بسيفه ويكون له اصحاب يمتنع بهم عن الامام فان خرج داعيا الى مقالته مقاتلا عليها فهذا الباغي الذي امر الله تعالى بقتاله حتى يفئ الى امر الله تعالى * وقد روى عن علي كرم الله وجهه انه كان قائما على المنبر بالكوفة يخطب فقالت الخوارج من ناحية المسجد لا حكم الا لله فقطع خطبته وقال كلمة حق يراد بها باطل اما ان لهم عندنا ثلاثا ان لا نمنعهم

حقهم

حقهم من الفئ ما كانت ايديهم مع ايدينا ولا نمنعهم مساجد الله ان يذكروا فيها اسمه ولا نقاتلهم حتى يقاتلونا فاخبر انه لا يجب قتالهم حتى يقاتلونا وكان ابتدأهم على كرم الله وجهه بالدعاء حين نزلوا حروراء وحاجهم حتى رجع بعضهم وذلك اصل فى سائر المتأولين من أهل المذاهب الفاسدة انهم مالم يخرجوا داعين الى مذاهبهم لم يقاتلوا واقروا على ماهم عليه مالم يكن ذلك المذهب كفرا فانه غير جائز اقرار احد من الكفار على كفره الا بجزية وليس يجوز اقرار من كفر بالتأويل على الجزية لانه بمنزلة المرتد لاعطائه بديا جملة التوحيد والايمان بالرسول فتى نقض ذلك بالتفصيل صار مرتدا * ومن الناس من يجعلهم بمنزلة أهل الكتاب كذلك كان يقول ابو الحسن فتجوز عنده مناكحاتهم ولا يجوز للمسلمين ان يزوجوهم وتؤكل ذبائحهم لانهم منتحلون بحكم القرآن وان لم يكونوا مستمسكين به كما ان من انتحل النصرانية او اليهودية فحكمه حكمهم وان لم يكن مستمسكا بسائر شرائعهم وقال تعالى (ومن يتولهم منكم فانه منهم) وقال محمد فى الزيادات لو ان رجلا دخل فى بعض الاهواء التى يكفر أهلها كان فى وصاياه بمنزلة المسلمين يجوز منها ما يجوز من وصايا المسلمين ويبطل منها ما يبطل من وصاياهم وهذا يدل على موافقة المذهب الذى يذهب اليه ابو الحسن فى بعض الوجوه ومن الناس من يجعلهم بمنزلة المنافقين الذين كانوا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم فاقروا على نفاقهم مع علم الله تعالى بكفرهم ونفاقهم ومن الناس من يجعلهم كاهل الذمة ومن ابى ذلك ففرق بينهما بان المنافقين لو وقفنا على نفاقهم لم نقرهم عليه ولم نقبل منهم الا الاسلام او السيف وأهل الذمة انما اقروا بالجزية وغير جائز اخذ الجزية من الكفار المتأولين المنتحلين للاسلام ولا يجوز ان يقروا بغير جزية فحكمهم فى ذلك متى وقفنا على مذهب واحد منهم اعتقاد الكفر لم يجز اقراره عليه واجرى عليه احكام المرتدين ولا يقتصر فى اجرائه حكم الكفار على اطلاق لفظ عسى ان يكون غلطه فيه دون الاعتقاد دون ان يبين عن ضميره فيعرب لنا عن اعتقاده بما يوجب تكفيره فحينئذ يجوز عليه احكام المرتدين من الاستتابة فان تاب والا قتل والله اعلم

(باب الاستعانة بأهل الذمة)

قال الله تعالى (يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم) الآية قال ابو بكر بطانة الرجل خاصته الذين يستبطنون امره ويثق بهم فى امره فنهى الله تعالى

المؤمنين ان يتخذوا أهل الكفر بطانة من دون المؤمنين وان يستعينوا بهم في خواص امورهم واخبر عن ضمائر هؤلاء الكفار للمؤمنين فقال (لا يألونكم خبالا) يعني لا يقصرون فيما يجدون السبيل اليه من افساد اموركم لان الخبال هو الفساد ثم قال (ودوا ما عنتم) قال السدي ودوا ضلالكم عن دينكم وقال ابن جريج ودوا أن تعنتوا في دينكم فتحملوا على المشقة فيه لان أصل العنت المشقة فكأنه أخبر عن محبتهم لما يشق عليكم وقال الله تعالى (ولو شاء الله لاعنتكم) وفي هذه الآية دلالة على أنه لا تجوز الاستعانة باهل الذمة في أمور المسلمين من العمالات والكتبة وقد روي عن عمر انه بلغه ان أبا موسى استكتب رجلا من أهل الذمة فكتب اليه يعنفه وتلا (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم) أي لا تردوهم الى العز بعد ان اذلهم الله تعالى وروى أبو حيان التيمي عن فرقد بن صالح عن أبي دهقانة قال قلت لعمر بن الخطاب ان ههنا رجلا من أهل الحيرة لم نر رجلا احفظ منه ولا اخط منه بقلم فان رأيت أن تتخذه كاتبا قال قد اتخذت اذا بطانة من دون المؤمنين وروى هلال الطائي عن وسق الرومي قال كنت مملوكا لعمر فكان يقول لي اسلم فانك ان اسلمت استعنت بك على امانة المسلمين فانه لا ينبغي ان استعين على امانتهم من ليس منهم فابيت فقال لا اكراه في الدين فلما حضرته الوفاة اعتقني فقال اذهب حيث شئت * وقوله تعالى (لا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة) قيل في معنى (اضعافا مضاعفة) وجهان أحدهما المضاعفة بالتأجيل أجلا بعد أجل ولكل أجل قسط من الزيادة على المال والثاني ما يضاعفون به أموالهم وفي هذا دلالة على أن المخصوص بالذكر لا يدل على ان ما عداه بخلافه لانه لو كان كذلك لوجب أن يكون ذكر تحريم الربا اضعافا مضاعفة دلالة على اباحته اذا لم يكن اضعافا مضاعفة فلما كان الربا محظورا بهذه الصفة و بعدمها دل ذلك على فساد قولهم في ذلك ويلزمهم في ذلك أن تكون هذه الدلالة منسوخة بقوله تعالى (وحرم الربوا) اذ لم يبق لها حكم في الاستعمال * وقوله تعالى (وجنة عرضها السموات والارض) قيل كعرض السموات والارض وقال في آية أخرى (وجنة عرضها كعرض السماء والارض) وكما قال (ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة) أي الا كبعث نفس واحدة ويقال انما خص العرض بالذكر دون الطول لانه يدل على ان الطول أعظم ولو ذكر الطول لم يقم مقامه في الدلالة على العظم وهذا يحتج به في قول النبي ﷺ ذكاة الجنين ذكاة أمه معناه كذكاة أمه * وقوله تعالى (الذين ينفقون في

مطلب في قوله تعالى لا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وان المخصوص بالذكر لا يدل على نفي ما عداه

مطلب في قول عمر رضى الله تعالى عنه من خاف لم يشف غيظه

السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس) قال ابن عباس (في السراء والضراء) في العسر واليسر يعني في حال قلته وكثرته وقيل في حال السرور والغم لا يقطعه شيء من ذلك عن انفاقه في وجوه البر فمدح المنفقين في هاتين الحالتين ثم عطف عليه الكاظمين الغيظ والعافين عن الناس فمدح من كظم غيظه وعفا عمن اجترم اليه وقال عمر بن الخطاب من خاف الله لم يشف غيظه ومن اتقى الله لم يصنع ما يريد ولولا يوم القيامة لكان غير ما ترون وكظم الغيظ والعفو مندوب اليهما موعود بالثواب عليهما من الله تعالى * قوله تعالى (وما كان لنفس أن تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا) فيه حض على الجهاد من حيث لا يموت أحد فيه الا باذن الله تعالى وفيه التسلية عما يلحق النفس بموت النبي ﷺ لانه باذن الله تعالى لانه قد تقدم ذكر موت النبي ﷺ في قوله (وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل) الآية * وقوله تعالى (ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها) قيل فيه من عمل للدنيا وفر حظه المقسوم له فيها من غير أن يكون له حظ في الآخرة روى ذلك عن ابن اسحاق وقيل ان معناه من أراد بجهاده ثواب الدنيا لم يحرم حظه من الغنيمة وقيل من تقرب الى الله بعمل النوافل وليس هو ممن يستحق الجنة بكفره أو بما يحبط عمله جوزى بها في الدنيا من غير أن يكون له حظ في الآخرة وهو نظير قوله تعالى (من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا) * قوله تعالى (وكاين من نبي قاتل معه ربيون كثير) قال ابن عباس والحسن علماء وفقهاء وقال مجاهد وقتادة جموع كثيرة * وقوله تعالى (فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا) فانه قيل في الوهن بانه انكسار الجسد ونحوه والضعف نقصان القوة وقيل في الاستكانة انها اظهار الضعف وقيل فيه انه الخضوع فبين تعالى أنهم لم يهنوا بالخوف ولا ضعفوا لنقصان القوة ولا استكانوا بالخضوع وقال ابن اسحاق فما وهنوا بقتل نبيهم ولا ضعفوا عن عدوهم ولا استكانوا لما اصابهم في الجهاد عن دينهم وفي هذه الآية الترغيب في الجهاد في سبيل الله والحض على سلوك طريق العلماء من صحابة الانبياء والامر بالاقتداء بهم في الصبر على الجهاد * وقوله تعالى (وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا) الآية فيه حكاية دعاء الربيين من اتباع الانبياء المتقدمين وتعليم لنا لان نقول مثل قولهم عند حضور القتال فينبغي للمسلمين أن يدعوا بمثله عند معاينة العدو لان الله تعالى حكى ذلك عنهم على وجه المدح لهم والرضا بقولهم لنفعل مثل فعلهم ونستحق

من المدح كاستحقاقهم قوله تعالى (فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة)
قال قتادة والربيع بن أنس وابن جريج ثواب الدنيا الذى أوتوه هو النصر على عدوهم
حتى قهروهم وظفروا بهم وثواب الآخرة الجنة وهذا دليل على انه يجوز اجتماع
الدنيا والآخرة لواحد روى عن على رضى الله عنه انه قال من عمل لدنياه أضر بآخرته
ومن عمل لآخرته اضر بدنياه وقد يجمعهما الله تعالى لاقوام قوله تعالى (سنلقى فى
قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله مالم ينزل به سلطانا) فيه دليل على بطلان التقليد
لان الله تعالى حكم ببطلان قولهم اذلم يكن معهم برهان عليه والسلطان ههنا هو البرهان
ويقال ان أصل السلطان القوة فسلطان الملك قوته والسلطان الحجة لقوتها على قمع
الباطل وقهر المبطل بها والتسليط على الشيء التقوية عليه مع الاغراء به وفيه الدلالة على
صحة نبوة النبي ﷺ لما أخبر به من القاء الرعب فى قلوب المشركين فكان كما أخبر به وقال
النبي ﷺ نصرت بالرعب حتى أن العدو ليرعب منى وهو على مسيرة شهر قوله تعالى
(ولقد صدقكم الله وعده اذ تحسونهم باذنه) فيه اخبار بتقدم وعد الله تعالى لهم بالنصر
على عدوهم مالم يتنازعوا ويختلفوا فكان كما أخبر به يوم أحد ظهروا على عدوهم وهزموهم
وقتلوا منهم وقد كان النبي ﷺ أمر الرماة بالمقام فى موضع وان لا يبرحوا فعصوا وخلوا
مواضعهم حين رأوا هزيمة المشركين وظنوا انه لم يبق لهم باقية واختلفوا وتنازعوا
فحمل عليهم خالد بن الوليد من ورائهم فقتلوا من المسلمين من قتلوا بتركهم امر رسول
الله صلى الله عليه وسلم وعصيانهم * وفى ذلك دليل على صحة نبوة النبي صلى الله عليه
وسلم لانهم وجدوا موعود الله كما وعد قبل العصيان فلما عصوا وكلوا الى أنفسهم
وفيه دليل على ان النصر من الله فى جهاد العدو مضمون باتباع امره والاجتهاد فى
طاعته وعلى هذا اجرت عادة الله تعالى للمسلمين فى نصرهم على اعدائهم وقد كان المسلمون
من الصدر الاول انما يقاتلون المشركين بالدين ويرجون النصر عليهم وغلبتهم به لا
بكثرة العدد ولذلك قال الله تعالى (ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم
الشيطان ببعض ما كسبوا) فاخبر ان هزيمتهم انما كانت لتركهم امر رسول الله صلى الله
عليه وسلم فى الاخلال بمراكزهم التى رتبوا فيها * وقال تعالى (منكم من يريد الدنيا
ومنكم من يريد الآخرة) وانما اتوا من قبل من كان يريد الدنيا منهم قال عبد الله بن
مسعود ماظننت ان احدا ممن قاتل مع النبي صلى الله عليه وسلم يريد الدنيا حتى أنزل الله
تعالى (منكم من يريد الدنيا) وعلى هذا المعنى كان الله قد فرض على العشرين ان لا يفروا

من

من مائتين بقوله تعالى (ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين) لانه في ابتداء الاسلام كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم مخلصين لنية الجهاد لله تعالى ولم يكن فيهم من يريد الدنيا وكانوا يوم بدر ثلاثمائة وبضعة عشر رجلا رجالة قليلي العدة والسلاح وعدوهم الف فرسان ورجالة بالسلاح الشاك فنحهم الله اكتافهم ونصرهم عليهم حتى قتلوا كيف شاؤا واسروا كيف شاؤا ثم لما خالطهم بعد ذلك من لم يكن له مثل بصائرهم وخلوص ضمائرهم خفف الله تعالى عن الجميع فقال (الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله) ومعلوم أنه لم يرد ضعف قوى الابدان ولا عدم السلاح لان قوى ابدانهم كانت باقية وعددهم اكثر وسلاحهم أوفر وانما اراد به أنه خالطهم من ليس له قوة البصيرة مثل ما للاولين فالمراد بالضعف ههنا ضعف النية واجرى الجميع مجرى واحدا في التخفيف اذا لم يكن من المصلحة تمييز ذوي البصائر منهم باعيانهم واسمائهم من أهل ضعف اليقين وقلة البصيرة ولذلك قال اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في يوم اليمامة حين انهزم الناس اخلصونا اخلصونا يعنون المهاجرين والانصار * قوله تعالى (ثم أنزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا يغشى طائفة منكم) قال طلحة وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وقتادة والربيع بن انس كان ذلك يوم احد بعد هزيمة من انهزم من المسلمين وتوعدهم المشركون بالرجوع فكان من ثبت من المسلمين تحت الحجف متأهبين للقتال فأنزل الله تعالى الامنة على المؤمنين فناموا دون المنافقين الذين ارعبهم الخوف لسوء الظن قال اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فنمنا حتى اصطفقت الحجف من النعاس ولم يصب المنافقين ذلك بل اهمتهم أنفسهم فقال بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم سمعت وانا بين النائم واليقظان معتب بن قشير وناسا من المنافقين يقولون هل لنا من الامر من شيء وهذا من لطف الله تعالى للمؤمنين واظهار اعلام النبوة في مثل تلك الحال التي العدو فيها مطل عليهم وقد انهزم عنهم كثير من اعوانهم وقد قتلوا من قتلوا من المسلمين فينامون وهم مواجهون العدو في الوقت الذي يطير فيه النعاس عمن شاهده ممن لا يقاتل فكيف بمن حضر القتال والعدو قد اشرعوا فيهم الاسنة وشهروا سيوفهم لقتلهم واستيصالهم * وفي ذلك اعظم الدلائل واكبر الحجج في صحة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه احدها وقوع الامنة مع استعلاء العدو من غير مدد اتاهم ولا نكاية في العدو ولا

مطلب في قوله تعالى أنزل عليكم من بعد الغم امنة الآية وذكر ما فيها من دلائل النبوة

انصرافهم عنهم ولا قلة عددهم فينزل الله تعالى على قلوبهم الامنة وذلك فى أهل الايمان واليقين خاصة والثانى وقوع النعاس عليهم فى مثل تلك الحال التى يطير فى مثلها النعاس عمن شاهدها بعد الانصراف والرجوع فكيف فى حال المشاهدة وقصد العدو نحوهم لاستيصالهم وقتلهم والثالث تمييز المؤمنين من المنافقين حتى خص المؤمنين بتلك الامنة والنعاس دون المنافقين فكان المؤمنون فى غاية الامن والطمانينة والمنافقون فى غاية الهلع والخوف والقلق والاضطراب فسبحان الله العزيز العليم الذى لا يضيع اجر المحسنين * قوله تعالى (فبما رحمة من الله لنت لهم) قيل ان ما ههنا صلة معناه فبرحمة من الله روى ذلك عن قتادة كما قال (عما قليل ليصبحن نادمين) وقوله تعالى (فبما نقضهم ميثاقهم) واتفق أهل اللغة على ذلك وقالوا معناها التاكيد وحسن النظم كما قال الاعشى

(١) اذهبى ما اليك ادركنى الحلم * عدانى عن هيجكم أشفاقى

مطلب فى قوله تعالى وشاورهم فى الامر

وفى ذلك دليل على بطلان قول من نفى أن يكون فى القرآن مجاز لان ذكر ما ههنا مجاز واسقاطها لا يغير المعنى * قوله تعالى (ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك) يدل على وجوب استعمال اللين والرفق وترك الفظاظة والغلظة فى الدعاء الى الله تعالى كما قال تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن) وقوله تعالى لموسى وهارون (فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) قوله تعالى (وشاورهم فى الامر) اختلف الناس فى معنى امر الله تعالى اياه بالمشاورة مع استغنائه بالوحى عن تعرف صواب الرأى من الصحابة فقال قتادة والربيع بن انس ومحمد ابن اسحاق انما امره بها تطييبا لنفوسهم ورفعا من اقدارهم اذ كانوا ممن يوثق بقوله ويرجع الى رأيه قال سفيان بن عيينة امره بالمشاورة لتقتدى به امته فيها ولا تراها منقصة كما مدحهم الله تعالى بان امرهم شورى بينهم وقال الحسن والضحاك جمع لهم بذلك الامرين جميعا فى المشاورة ليكون لاجلال الصحابة ولتقتدى الامة به فى المشاورة وقال بعض أهل العلم انما امره بالمشاورة فيما لم ينص له فيه على شىء بعينه فمن القائلين بذلك من يقول انما هو فى أمور الدنيا خاصة وهم الذين يابون أن يكون النبى صلى الله عليه وسلم يقول شيا من أمور الدين من طريق الاجتهاد وانما هو فى أمور

(١) (قوله فاذهبى ما اليك) يقال اذهب اليك معناه اشتغل بنفسك واقبل عليها وما فى الكلام زائدة كما ذكره المصنف (لمصححه)

الدنيا

الدنيا خاصة فجائز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم يستعين بآرائهم في ذلك ويتنبه بها على اشياء من وجوه التدبير ما جائز أن يفعلها لولا المشاورة واستشارة آراء الصحابة وقد اشار الحباب بن المنذر يوم بدر على النبي صلى الله عليه وسلم بالنزول على الماء فقبل واشار منه عليه السعد ان سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الخندق بترك مصالحة غطفان على بعض ثمار المدينة لينصرفوا فقبل منهم وخرق الصحيفة في اشياء من نحو هذا من أمور الدنيا وقال آخرون كان مأمورا بمشاورتهم في أمور الدين والحوادث التي لا توقيف فيها عن الله تعالى وفي أمور الدنيا ايضا مما طريقه الرأي وغالب الظن وقد شاورهم يوم بدر في الاساري وكان ذلك من أمور الدين وكان صلى الله عليه وسلم اذا شاورهم فاظهروا آراءهم ارتأى معهم وعمل بما اداه اليه اجتهاده وكان في ذلك ضروب من الفوائد احدها اعلام الناس ان ما لا نص فيه من الحوادث فسبيل استدراك حكمه الاجتهاد وغالب الظن والثاني اشعارهم بمنزلة الصحابة رضي الله عنهم وانهم أهل الاجتهاد وجائز اتباع آرائهم اذ رفعهم الله الى المنزلة التي يشاورهم النبي صلى الله عليه وسلم ويرضى اجتهادهم وتحريهم لموافقة النصوص من احكام الله تعالى والثالث ان باطن ضمائرهم مرضي عند الله تعالى لولا ذلك لم يأمره بمشاورتهم فدل ذلك على يقينهم وصحة ايمانهم وعلى منزلتهم مع ذلك من العلم وعلى تسويغ الاجتهاد في احكام الحوادث التي لا نصوص فيها لتقتدي به الامة بعده صلى الله عليه وسلم في مثله وغير جائز أن يكون الامر بالمشاورة على جهة تطييب نفوسهم ورفع اقدارهم ولتقتدي الامة به في مثله لانه لو كان معلوما عندهم انهم اذا استفرغوا مجهودهم في استنباط ما شوروا فيه وصواب الرأي فيما سئلوا عنه ثم لم يكن ذلك معمولا عليه ولا متلقى منه بالقبول بوجه لم يكن في ذلك تطييب نفوسهم ولا رفع لاقدارهم بل فيه ايحاشهم واعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معمول عليها فهذا تأويل ساقط لا معنى له فكيف يسوغ تاويل من تاوله لتقتدي به الامة مع علم الامة عند هذا القائل بان هذه المشورة لم تفد شيئا ولم يعمل بشيء اشاروا به فان كان على الامة الاقتداء به فيها فواجب على الامة ايضا ان يكون تشاورهم فيما بينهم على هذا السبيل وان لا تنتج المشورة رأيا صحيحا ولا قولا معمولا لان مشاورتهم عند القائلين بهذه المقالة كانت على هذا الوجه فان كانت مشورة الامة فيما بينها تنتج رأيا صحيحا وقولا معمولا عليه فليس في ذلك اقتداء بالصحابة عند مشاورة النبي صلى الله عليه وسلم اياهم واذ قد بطل هذا فلا بد من ان تكون لمشاورته اياهم فائدة تستفاد بها وان يكون للنبي صلى الله عليه وسلم معهم ضرب من الارتئاء والاجتهاد فجائز حينئذ ان توافق آراؤهم رأي النبي صلى الله عليه وسلم وجائز أن يوافق

رأى بعضهم رأيه وجائز اذ يخالف رأى جميعهم فيعمل صلى الله عليه وسلم حينئذ برأيه ويكون فيه دلالة على انهم لم يكونوا ممنقين فى اجتهادهم بل كانوا ماجورين فيه لفعلهم ماامروابه ويكون عليهم حينئذ ترك آرائهم واتباع رأى النبى صلى الله عليه وسلم . ولا بد من أن تكون مشاورة النبى ﷺ اياهم فيما لا نص فيه اذ غير جائز أن يشاورهم فى المنصوصات ولا يقول لهم مارأيكم فى الظهر والعصر والزكاة وصيام رمضان ولما لم يخص الله تعالى امر الدين من امور الدنيا فى امره صلى الله عليه وسلم بالمشاورة وجب أن يكون ذلك فيهما جميعا ولانه معلوم ان مشاورة النبى صلى الله عليه وسلم فى امر الدنيا انما كانت تكون فى محاربة الكفار ومكايدة العدو وان لم يكن للنبى صلى الله عليه وسلم تدبير فى امر دنياه ومعاشه يحتاج فيه الى مشاورة غيره لاقتصاره صلى الله عليه وسلم من الدنيا على القوت والكفاف الذى لا فضل فيه واذا كانت مشاورته لهم فى محاربة العدو ومكايدة الحروب فان ذلك من امر الدين ولا فرق بين اجتهاد الرأى فيه وبينه فى احكام سائر الحوادث التى لا نصوص فيها وفى ذلك دليل على صحة القول باجتهاد الرأى فى احكام الحوادث وعلى ان كل مجتهد مصيب وعلى ان النبى صلى الله عليه وسلم قد كان يجتهد رأيه فيما لا نص فيه * ويدل على انه قد كان يجتهد رأيه معهم ويعمل بما يغلب فى رأيه فيما لا نص فيه قوله تعالى فى نسق ذكر المشاورة (فاذا عزمت فتوكل على الله) ولو كان فيما شاور فيه شىء منصوص قد ورد التوقيف به من الله لكانت العزيمة فيه متقدمة للمشاورة اذ كان ورود النص موجبا لصحة العزيمة قبل المشاورة وفى ذكر العزيمة عقيب المشاورة دلالة على انها صدرت عن المشورة وانه لم يكن فيها نص قبلها . قوله تعالى (وما كان لنبى ان يغل) قرىء (يغل) برفع الياء ومعناه يخان وخص النبى صلى الله عليه وسلم بذلك وان كانت خيانة سائر الناس محظورة تعظيما لامر خيانته على خيانة غيره كما قال تعالى (فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور) وان كان الرجس كله محظورا ونحن مامورون باجتنابه وروى هذا التأويل عن الحسن وقال ابن عباس وسعيد بن جبير فى قوله تعالى (يغل) برفع الياء ان معناه يخون فينسب الى الخيانة وقال نزلت فى قطيفة حمراء فقدت يوم بدر فقال بعض الناس لعل النبى صلى الله عليه وسلم اخذها فانزل الله هذه الآية . ومن قرأ (يغل) بنصب الياء معناه يخون والغلول الخيانة فى الجملة الا انه قد صار الاطلاق فيها يفيد الخيانة فى المغنم . وقد عظم النبى صلى الله عليه وسلم امر الغلول حتى اجراه مجرى الكبائر وروى قتادة عن سالم ابن أبى الجعد عن معدان بن أبى طلحة عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ ان رسول الله ﷺ كان يقول من فارق الروح جسده وهو برىء من ثلاث دخل الجنة الكبر والغلول

والدين

والدين. وروى عبدالله ابن عمر ان رجلا كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له كركرة فمات فقال النبى صلى الله عليه وسلم هو فى النار فذهبوا ينظرون فوجدوا عليه كساء اوعباءة قدغلها وقال النبى صلى الله عليه وسلم ادوا الخيط والمخيط فانه عار ونار وشنار يوم القيامة والاخبار فى امر تغليظ الغلول كثيرة عن النبى صلى الله عليه وسلم. وقدروى فى اباحة اكل الطعام واخذ علف الدواب عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين اخبار مستفيضة قال عبدالله بن أبى اوفى اصبنا طعاما يوم خيبر فكان الرجل منا يأتى فيأخذ منه مايكفيه ثم ينصرف وعن سلمان انه اصاب يوم المداين ارغفة حوارى وجبنا وسكينا فجعل يقطع من الجبنة ويقول كلوا بسم الله وقدروى رويفع بن ثابت الانصارى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لايحل لاحد يؤمن بالله واليوم الآخر ان يركب دابة من فىء المسلمين حتى اذا اعجفها ردها فيه ولا يحل لامرىء يؤمن بالله واليوم الآخر ان يلبس ثوبا من فىء المسلمين حتى اذا اخلقه رده فيه وهذا محمول على الحال التى يكون فيها مستغنيا عنه فاما اذا احتاج اليه فلا باس به عند الفقهاء وقدروى عن البراء بن مالك انه ضرب رجلا من المشركين يوم اليمامة فوقع على قفاه فاخذ سيفه وقتله به. قوله تعالى (وليعلم الذين نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا فى سبيل الله او ادفعوا) قال السدى وابن جريج فى قوله (او ادفعوا) ان معناه بتكثير سوادنا ان لم تقاتلوا معنا وقال أبو عون الانصارى معناه ورابطوا بالقيام على الخيل ان لم تقاتلوا. قال أبو بكر وفى هذا دلالة على أن فرض الحضور لازم لمن كان فى حضوره نفع فى تكثير السواد والدفع وفى القيام على الخيل اذا احتيج اليهم وقوله تعالى (يقولون بافواههم ماليس فى قلوبهم) قيل فيه وجهان احدهما تاكيد لكون القول منهم اذقد يضاف الفعل الى غير فاعله اذا كان راضيا به على وجه المجاز كما قال تعالى (واذقتلتم نفسا فادارأتم فيها) وانما قتل غيرهم ورضوا به وقوله تعالى (فلم تقتلون انبياء الله من قبل) ونحو ذلك والثانى انه فرق بذكر الافواه بين قول اللسان وقول الكتاب. وقوله تعالى (ولاتحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون) زعم قوم ان المراد انهم يكونون احياء فى الجنة قالوا لانه لوجاز ان ترد عليهم ارواحهم بعد الموت لجاز القول بالرجعة ومذهب أهل التناسخ. قال أبو بكر وقال الجمهور ان الله تعالى يحييهم بعد الموت فينيلهم من النعيم بقدر استحقاقهم الى أن يفنيهم الله تعالى عند فناء الخلق ثم يعيدهم فى الآخرة ويدخلهم الجنة لانه اخبر انهم احياء وذلك يقتضى انهم احياء فى هذا الوقت ولان تاويل من تاوله على انهم احياء

فى الجنة يؤدى الى ابطال فائدته لان احدا من المسلمين لا يشك انهم سيكونون احياء مع سائر أهل الجنة اذ الجنة لا يكون فيها ميت ويدل عليه ايضا وصفه تعالى لهم بانهم فرحون على الحال بقوله تعالى (فرحين بما آتاهم الله من فضله) ويدل عليه قوله تعالى (ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم) وهم فى الآخرة قد لحقوا بهم وروى ابن عباس وابن مسعود وجابر بن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لما اصيب اخوانكم باحد جعل الله ارواحهم فى حواصل طيور خضر تحت العرش ترد انهار الجنة وتاكل من ثمارها وتاوى الى قناديل معلقة تحت العرش وهو مذهب الحسن وعمرو بن عبيد وابى حذيفة وواصل بن عطاء وليس ذلك من مذهب اصحاب التناسخ فى شىء لان المنكر فى ذلك رجوعهم الى دار الدنيا فى خلق مختلفة وقد اخبر الله تعالى عن قوم انه اماتهم ثم احياهم فى قوله (الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم) واخبر ان احياء الموتى معجزة لعيسى عليه السلام فكذلك يحييهم بعد الموت ويجعلهم حيث يشاء . وقوله تعالى (عند ربهم يرزقون) معناه حيث لا يقدر لهم احد على ضر ولا نفع الا ربهم عز وجل وليس يعنى به قرب المسافة لان الله تعالى لا يجوز عليه القرب والبعد بالمسافة اذ هو من صفة الاجسام وقيل عند ربهم من حيث يعلمهم هو دون الناس . قوله تعالى (الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم) الآية . روى عن ابن عباس وقتادة وابن اسحاق ان الذين قالوا كانوا ركبا وبينهم أبو سفيان ليجبسوهم عند منصرفهم من احد لما ارادوا الرجوع اليهم وقال السدى هو اعرابى ضمن له جعلا على ذلك فاطلق الله تعالى اسم الناس على الواحد على قول من تاوله على انه كان رجلا واحدا فهذا على انه اطلق لفظ العموم واراد به الخصوص . قال أبو بكر لما كان الناس اسما للجنس وكان من المعلوم ان الناس كلهم لم يقولوا ذلك تناول ذلك اقلهم وهو الواحد منهم لانه لفظ الجنس وعلى هذا قال اصحابنا فيمن قال ان كلمت الناس فعبدى حر انه على كلام الواحد منهم لانه لفظ الجنس ومعلوم انه لم يرد به استغراق الجنس فيتناول الواحد منهم . وقوله تعالى (فاخشوهم فزادهم ايمانا) فيه اخبار بزيادة يقينهم عند زيادة الخوف والمحنة اذ لم يبقوا على الحال الاولى بل ازدادوا عند ذلك يقينا وبصيرة فى دينهم وهو كما قال تعالى فى الاحزاب (ولما رأى المؤمنون الاحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله وما زادهم الا ايمانا وتسليما) فازدادوا عند معاينة العدو ايمانا وتسليما لامر الله تعالى والصبر على جهادهم وفى ذلك اتم ثناء على الصحابة رضى الله عنهم واكمل فضيلة

وفيه

وفيه تعليم لنا ان نقتدى بهم ونرجع الى امر الله والصبر عليه والاتكال عليه وان نقول حسبنا الله ونعم الوكيل وانا متى فعلنا ذلك اعقبنا ذلك من الله النصر والتأييد وصرف كيد العدو وشرهم مع حيازة رضوان الله وثوابه بقوله تعالى (فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله) * وقوله تعالى (ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله) الى قوله (سيطوقون مابخلوا به) قال السدى بخلوا ان ينفقوا فى سبيل الله وان يؤدوا الزكاة وقال ابن عباس هو فى أهل الكتاب بخلوا ان يبينوه للناس وهو بالزكاة اولى كقوله (والذين يكنزون الذهب والفضة) الى قوله (يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم) وقوله تعالى (سيطوقون مابخلوا به) يدل على ذلك ايضا . وروى سهل بن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ مامن صاحب كنز لا يؤدى زكاة كنزه الاجىء به يوم القيامة وبكنزه فيحمى بها جبينه وجبهته حتى يحكم الله بين عباده وقال مسروق يجعل الحق الذى منعه حية فيطوقها فيقول مالى ومالك فتقول الحية انامالك وقال عبد الله يطوق ثعبانا فى عنقه له اسنان فيقول انامالك الذى بخلت به . قوله تعالى (واذ اخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس) قد تقدم نظيرها فى سورة البقرة وقد روى فى ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير والسدى ان المراد به اليهود وقال غيرهم المراد به اليهود والنصارى وقال الحسن وقتادة المراد به كل من أوتى علما فكتمه قال أبو هريرة لولا آية من كتاب الله تعالى ماحدثتكم به ثم تلا قوله (واذ اخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب) فعيود الضمير فى قوله (لتبيننه) فى قول الاولين على النبى ﷺ لانهم كتموا صفته وامره وفى قول الآخرين على الكتاب فيدخل فيه بيان امر النبى ﷺ وسائر مافى كتب الله عز وجل . قوله تعالى (ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب) الآيات التى فيهما من جهات احدها تعاقب الاعراض المتضادة عليها مع استحالة وجودها عارية منها والاعراض محدثة ومالم يسبق المحدث فهو محدث وقد دلت أيضا على ان خالق الاجسام لايشبهها لان الفاعل لا يشبه فعله وفيها الدلالة على ان خالقها قادر لا يعجزه شىء اذ كان خالقها وخالق الاعراض المضمنة بها وهو قادر على اضدادها اذ ماليس بقادر يستحيل منه الفعل ويدل على ان فاعلها قديم لم يزل لان صحة وجودها متعلقة بصانع قديم لولا ذلك لاحتاج الفاعل الى فاعل آخر الى مالا نهاية له ويدل على ان صانعها عالم من حيث استحال وجود الفعل المتقن المحكم الا من عالم به قبل ان يفعله ويدل على انه حكيم عدل لانه مستغن عن فعل القبيح عالم بقبحه فلا تكون

افعاله الا عدلا وصوابا ويدل على انه لا يشبهها لانه لو اشبهها لم يخل من ان يشبهها من جميع الوجوه أو من بعضها فان اشبهها من جميع الوجوه فهو محدث مثلها وان اشبهها من بعض الوجوه فواجب ان يكون محدثا من ذلك الوجه لان حكم المشبهين واحد من حيث اشتبها فوجب ان يتساويا فى حكم الحدوث من ذلك الوجه ويدل وقوف السموات والارض من غير عمد ان ممسكها لا يشبهها لاستحالة وقوفها من غير عمد من جسم مثلها الى غير ذلك من الدلائل المضمنة بها ودلالة الليل والنهار على الله تعالى ان الليل والنهار محدثان لوجود كل واحد منهما بعد ان لم يكن موجودا ومعلوم ان الاجسام لا تقدر على ايجادها ولا على الزيادة والنقصان فيها وقد اقتضيا محدثا من حيث كانا محدثين لاستحالة وجود حادث لا محدث له فوجب ان يكون محدثهما ليس بجسم ولا مشبه للاجسام لوجهين احدهما ان الاجسام لا تقدر على احداث مثلها والثانى ان المشبه للجسم يجرى عليه ما يجرى عليه من حكم الحدوث فلو كان فاعلها حادثا لاحتاج الى محدث ثم كذلك يحتاج الثانى الى الثالث الى ما لا نهاية له وذلك محال فلا بد من اثبات صانع قديم لا يشبه الاجسام والله اعلم

(باب فضل الرباط فى سبيل الله تعالى)

قال الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا) قال الحسن وقتادة وابن جريج والضحاك اصبروا على طاعة الله وصابروا على دينكم وصابروا اعداء الله ورابطوا فى سبيل الله وقال محمد بن كعب القرظى اصبروا على دينكم وصابروا وعدى اياكم ورابطوا اعداءكم وقال زيد بن أسلم اصبروا على الجهاد وصابروا العدو ورابطوا الخيل عليه وقال ابو مسلمة بن عبد الرحمن ورابطوا بانتظار الصلاة بعد الصلاة وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال فى انتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط * وقال تعالى (ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم) وروى سلمان عن النبى صلى الله عليه وسلم قال رباط يوم فى سبيل الله افضل من صيام شهر ومن قيامه ومن مات فيه وقى فتنة القبر ونما له عمله الى يوم القيامة وروى عثمان عن النبى صلى الله عليه وسلم قال حرس ليلة فى سبيل الله افضل من الف ليلة قيام ليلها وصيام نهارها والله الموفق

(سورة النساء)

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى (واتقوا الله الذى تساءلون به والارحام) قال الحسن ومجاهد وابراهيم هو قول القائل اسألك بالله وبالرحم وقال ابن عباس وقتادة والسدى والضحاك اتقوا الارحام ان تقطعوها * وفى الآية دلالة على جواز المسئلة بالله تعالى وقد روى ليث عن مجاهد عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ من سأل بالله فاعطوه وروى معاوية بن سويد ابن مقرن عن البراء بن عازب قال أمرنا رسول الله ﷺ بسبع منها ابرار القسم وهذا يدل على مثل مادل عليه قوله ﷺ من سالكم بالله فاعطوه * واما قوله (والارحام) ففيه تعظيم لحق الرحم وتاكيد للنهى عن قطعها قال الله تعالى فى موضع آخر (فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا فى الارض وتقطعوا ارحامكم) فقرن قطع الرحم الى الفساد فى الارض وقال تعالى (لا يرقبون فى مؤمن الاولا ذمة) قيل فى الال انه القرابة وقال تعالى (وبالوالدين احسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى) * وقد روى عن النبى ﷺ فى تعظيم حرمة الرحم مايواطىء ماورد به التنزيل روى سفيان بن عيينة عن الزهرى عن ابى سلمة بن عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن عوف قال قال رسول الله ﷺ يقول الله انا الرحمن وهى الرحم شققت لها اسما من اسمى فمن وصلها وصلته ومن قطعها بتته * وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنى خالى حيان بن بشر قال حدثنا محمد بن الحسن عن ابى حنيفة قال حدثنى ناصح عن يحيى بن ابى كثير عن ابى سلمة عن ابى هريرة عن النبى ﷺ انه قال مامن شىء اطيع الله فيه اعجل ثوابا من صلة الرحم ومامن عمل عصى الله به اعجل عقوبة من البغى واليمين الفاجرة * وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا خالد بن خداش قال حدثنا صالح المرى قال حدثنا يزيد الرقاشى عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما فى العمر ويدفع بهما ميتة السوء ويدفع الله بهما المحذور والمكروه * وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدى قال حدثنا سفيان عن الزهرى عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف عن امه ام كلثوم بنت عقبة قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أفضل الصدقة على ذى الرحم الكاشح قال الحميدى الكاشح العدو * ورواه أيضا سفيان عن الزهرى عن ايوب بن بشير عن حكيم بن حزام عن النبى صلى الله عليه وسلم قال افضل الصدقة على ذى الرحم الكاشح * وروت حفصة بنت سيرين عن الرباب عن سلمان بن عامر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال الصدقة على المسلمين صدقة وعلى ذى الرحم اثنتان لانها صدقة وصلة * قال ابو بكر فثبت بدلالة الكتاب والسنة

وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها وجعل النبى صلى الله عليه وسلم الصدقة على ذى الرحم اثنتين صدقة وصلة واخبر باستحقاق الثواب لاجل الرحم سوى ما يستحقه بالصدقة فدل على ان الهبة لذى الرحم المحرم لا يصح الرجوع فيها ولا فسخها ابا كان الواهب اوغيره لانها قدجرت مجرى الصدقة فى ان موضوعها القربة واستحقاق الثواب بها كالصدقة لما كان موضوعها القربة وطلب الثواب لم يصح الرجوع فيها كذلك الهبة لذى الرحم المحرم ولا يصح للاب بهذه الدلالة الرجوع فيما وهبه للابن كما لا يجوز لغيره من ذوى الرحم المحرم اذ كانت بمنزلة الصدقة الا ان يكون الاب محتاجا فيجوز له اخذه كسائر اموال الابن * فان قيل لم يفرق الكتاب والسنة فيما اوجبه من صلة الرحم بين ذى الرحم المحرم وغيره فالواجب ان لا يرجع فيما وهبه لسائر ذوى ارحامه وان لم يكن ذا رحم محرم كابن العم والاباعد من ارحامه * قيل له لو اعتبرنا كل من بينه وبينه نسب لوجب ان يشترك فيه بنو آدم عليه السلام كلهم لانهم ذوو انسابه ويجمعهم نوح النبي عليه السلام وقبله آدم عليه السلام وهذا فاسد فوجب ان يكون الرحم الذى يتعلق به هذا الحكم هو ما يمنع عقد النكاح بينهما اذا كان احدهما رجلا والآخر امرأة لان ما عدا ذلك لا يتعلق به حكم وهو بمنزلة الاجنبيين وقد روى زياد بن علاقة عن اسامة بن شريك قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يخطب بمنى وهو يقول امك واباك واختك واخاك ثم ادناك فادناك فذكر ذوى الرحم المحرم فى ذلك فدل على صحة ما ذكرنا وهو مأمور مع ذلك بمن بعد رحمه ان يصله وليس فى تاكيد من قرب كما يؤمر بالاحسان الى الجار ولا يتعلق بذلك حكم فى التحريم ولا فى منع الرجوع فى الهبة فكذلك ذوو رحمه الذين ليسوا بمحرم فهو مندوب الى الاحسان اليهم ولكنه لما لم يتعلق به حكم التحريم كانوا بمنزلة الاجنبيين والله اعلم بالصواب

باب دفع اموال الايتام اليهم باتيانها ومنه الوصي من استهلاكها

قال الله تعالى (وآتوا اليتامى اموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب) روى عن الحسن انه قال لما نزلت هذه الآية فى اموال اليتامى كرهوا ان يخالطوهم وجعل ولى اليتيم يعزل مال اليتيم عن ماله فشكوا ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم فانزل الله (ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم) قال ابو بكر واظن ذلك غلطا من الراوى لان المراد بهذه الآية ايتاؤهم اموالهم بعد البلوغ اذ لا خلاف بين أهل العلم ان اليتيم لا يجب اعطاؤه ماله قبل البلوغ وانما غلط الراوى بآية اخرى وهو ما حدثنا

محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا جرير عن عطاء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال لما أنزل الله تعالى (ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن) و (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) الآية انطلق من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه فجعل يفضل من طعامه فيحبس له حتى يأكله او يفسد فاشتد ذلك عليهم فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى (ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم) فخلطوا طعامهم بطعامهم وشرابهم بشرابهم فهذا هو الصحيح في ذلك * واما قوله تعالى (وآتوا اليتامى اموالهم) فليس من هذا في شيء لانه معلوم انه لم يرد به ايتاءهم اموالهم في حال اليتم وانما يجب الدفع اليهم بعد البلوغ وايناس الرشد واطلق اسم الايتام عليهم لقرب عهدهم باليتم كما سمي مقاربة انقضاء العدة بلوغ الاجل في قوله تعالى (فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف) والمعنى مقاربة البلوغ ويدل على ذلك قوله تعالى في نسق الآية (فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم) والاشهاد عليه لا يصح قبل البلوغ فعلم انه اراد بعد البلوغ وسماهم يتامى لاحد معنيين اما لقرب عهدهم بالبلوغ او لانفرادهم عن آبائهم مع ان العادة في امثالهم ضعفهم عن التصرف لانفسهم والقيام بتدبير امورهم على الكمال حسب تصرف المتحنكين الذين قد جربوا الامور واستحكمت آراؤهم وقد روى يزيد بن هرمز ان نجدة كتب الى ابن عباس يسئله عن اليتيم متى ينقطع يتمه فكتب اليه اذا اونس منه الرشد انقطع عنه يتمه وفي بعض الالفاظ ان الرجل ليقبض على لحيته ولم ينقطع عنه يتمه بعد فاخبر ابن عباس ان اسم اليتيم قد يلزمه بعد البلوغ اذا لم يستحكم رأيه ولم يؤنس منه رشده فجعل بقاء ضعف الرأي موجبا لبقاء اسم اليتيم عليه واسم اليتيم قد يقع على المنفرد عن ابيه وعلى المرأة المنفردة عن زوجها قال النبي صلى الله عليه وسلم تستأمر اليتيمة في نفسها وهي لا تستأمر الا وهي بالغة وقال الشاعر

ان القبور تنكح الايامى * النسوة الارامل اليتامى

الا انه معلوم انه اذا صار شيخا او كهلا لا يسمى يتيما وان كان ضعيف العقل ناقص الرأي فلابد من اعتبار قرب العهد بالصغر والمرأة الكبيرة المسنة تسمى يتيمة من جهة انفرادها عن زوج والرجل الكبير المسن لا يسمى يتيما من جهة انفراده عن ابيه وانما كان كذلك لان الاب يلي على الصغير ويدبر امره ويحوطه فيكنفه فسمي الصغير يتيما لانفراده عن ابيه الذي هذه حاله فادام على حال الضعف ونقصان الرأي يسمى يتيما

بعد البلوغ واما المرأة فانما سميت يتيمة لانفرادها عن الزوج الذى هى فى حباله وكنفه فهى وان كبرت فهذا الاسم لازم لها لان وجود الزوج لها فى هذه الحال بمنزلة الاب للصغير فى انه هو الذى يلى حفظها وحياطتها فاذا انفردت عمن هذه حاله معها سميت يتيمة كما سمى الصغير يتيما لانفراده عمن يدبر امره ويكنفه ويحفظه ألا ترى الى قوله تعالى (الرجال قوامون على النساء) كما قال (وان تقوموا لليتامى بالقسط) فجعل الرجل قيما على امرأته كما جعل ولى اليتيم قيما عليه وقد روى على بن ابى طالب وجابر بن عبدالله عن النبى ﷺ انه قال لا يتم بعد حلم وهذا هو الحقيقة فى اليتم وبعد البلوغ يسمى يتيما مجازا لما وصفنا وما ذكرنا من دلالة اسم اليتيم على الضعيف على ما روى عن ابن عباس يدل على صحة قول اصحابنا فيمن اوصى ليتامى بنى فلان وهم لا يحصون انها جائزة للفقراء من اليتامى لان اسم اليتيم يدل على ذلك . ويدل عليه ما حدثنا عبدالله بن محمد بن اسحاق قال حدثنا الحسن بن أبى الربيع قال أخبرنا عبدالرزاق قال أخبرنا معمر عن الحسن فى قوله عز وجل (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما) قال السفهاء ابنك السفيه وامرأتك السفيهة قال وقوله (قياما) قيام عيشك وقد ذكر أن رسول الله ﷺ قال اتقوا الله فى الضعيفين اليتيم والمرأة فسمى اليتيم ضعيفا ولم يشرط فى هذه الآية ايناس الرشد فى دفع المال اليهم وظاهره يقتضى وجود دفعه اليهم بعد البلوغ اونس منه الرشد أو لم يؤنس الا انه قد شرطه فى قوله تعالى (حتى اذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم) فكان ذلك مستعملا عند ابى حنيفة ما بينه وبين خمس وعشرين سنة فاذا بلغها ولم يؤنس منه رشد وجب دفع المال اليه لقوله تعالى (وآتوا اليتامى أموالهم) فيستعمله بعد خمس وعشرين سنة على مقتضاه وظاهره وفيما قبل ذلك لا يدفعه الا مع ايناس الرشد لاتفاق أهل العلم ان ايناس الرشد قبل بلوغ هذه السن شرط وجوب دفع المال اليه وهذا وجه سائغ من قبل ان فيه استعمال كل واحدة من الآيتين على مقتضى ظواهرهما على فائدتهما ولو اعتبرنا ايناس الرشد على سائر الاحوال كان فيه اسقاط حكم الآية الاخرى رأسا وهو قوله تعالى (وآتوا اليتامى أموالهم) من غير شرط لايناس الرشد فيه لان الله تعالى اطلق ايجاب دفع المال من غير قرينة ومتى وردت آيتان احداهما خاصة مضمنة بقرينة فيما تقتضيه من ايجاب الحكم والاخرى عامة غير مضمنة بقرينة وامكننا استعمالهما على فائدتهما لم يجز لنا الاقتصار بهما على فائدة احداهما واسقاط فائدة الاخرى * ولما ثبت بما ذكرنا وجوب دفع المال اليه لقوله تعالى (وآتوا اليتامى أموالهم) وقال فى

فسق

نسق التلاوة (فاذادفعتم اليهم أموالهم فاشهدوا عليهم) دل ذلك على انه جائز الاقرار بالقبض اذ كان قوله (فاشهدوا عليهم قد تضمن جواز الاشهاد على اقرارهم بقبضها وفى ذلك دلالة على نفى الحجر وجواز التصرف لان المحجور عليه لايجوز اقراره ومن وجب الاشهاد عليه فهو جائز الاقرار * واما قوله تعالى (ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب) فانه روى عن مجاهد وابى صالح الحرام بالحلال أى لاتجعل بدل رزقك الحلال حراما تتعجل بان تستهلك مال اليتيم فتنفقه أو تتجر فيه لنفسك أو تحبسه وتعطيه غيره فيكون ماتاخذه من مال اليتيم خبيثا حراما وتعطيه مالك الحلال الذى رزقك الله تعالى ولكن آتوهم أموالهم باعيانها وهذا يدل على ان ولى اليتيم لايجوز له أن يستقرض مال اليتيم من نفسه ولا يستبدله فيحبسه لنفسه ويعطيه غيره وليس فيه دلالة على انه لايجوز له التصرف فيه بالبيع والشرى لليتيم لانه انما حظر عليه أن ياخذه لنفسه ويعطى اليتيم غيره وفيه الدلالة على انه ليس له أن يشترى من مال اليتيم لنفسه بمثل قيمته سواء لانه قد حظر عليه استبدال مال اليتيم لنفسه فهو عام فى سائر وجوه الاستبدال الا ماقام دليله وهو أن يكون مايعطى اليتيم اكثر قيمة ممايأخذه على قول أبى حنيفة لقوله تعالى (ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى أحسن) وقال سعيد بن المسيب والزهرى والضحاك والسدى فى قوله (ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب) قال لاتجعلوا الزائف بدل الجيد والمهزول بدل السمين وأما قوله تعالى (ولا تاكلوا أموالهم الى أموالكم) فانه روى عن مجاهد والسدى لاتاكلوا أموالهم مع أموالكم مضيفين لها الى أموالكم فنهوا عن خلطها باموالهم على وجه الاستقراض لتصير دينا فى ذمته فيجوز لهم اكلها واكل ارباحها * قوله تعالى (انه كان حوبا كبيرا) قال ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة اثما كبيرا وفى هذه الآية دلالة على وجوب تسليم أموال اليتامى بعد البلوغ وايناس الرشد اليهم وان لم يطالبوا باداتها لان الامر بدفعها مطلق متوعد على تركه غير مشروط فيه مطالبة الايتام باداتها ويدل على ان من له عند غيره مال فاراد دفعه اليه انه مندوب على الاشهاد عليه لقوله تعالى (فاذا دفعتم اليهم أموالهم فاشهدوا عليهم) والله الموفق

(باب تزويج الصغار)

قال الله تعالى (وان خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) روى الزهرى عن عروة قال قلت لعائشة قوله تعالى (وان خفتم

ألا تقسطوا فى اليتامى) الآية فقالت يا ابن أختى هى اليتيمة تكون فى حجر وليها فيرغب فى مالها وجمالها ويريد أن ينكحها بادنى من صداقها فنهوا أن ينكحوهن الا أن يقسطوا لهن وأمروا أن ينكحوا سواهن من النساء قالت عائشة ثم ان الناس استفتوا رسول الله ﷺ بعد هذه الآية فيهن فانزل الله (ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم فى الكتاب) الى قوله تعالى (وترغبون أن تنكحوهن) قالت والذى ذكر الله تعالى انه يتلى عليكم فى الكتاب الآية الاولى التى قال فيها (وان خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى) وقوله فى الآية الاخرى (وترغبون أن تنكحوهن) رغبة أحدكم عن يتيمته التى تكون فى حجره حين تكون قليلة المال والجمال فنهوا أن ينكحوا من رغبوا فى مالها وجمالها من يتامى النساء الا بالقسط من أجل رغبتهم عنهن قال ابو بكر وروى عن ابن عباس نحو تاويل عائشة فى قوله تعالى (وان خفتم الا تقسطوا فى اليتامى) وروى عن سعيد بن جبير والضحاك والربيع تاويل غير هذا وهو ما حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحاق قال حدثنا الحسن بن أبى الربيع الجرجانى قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن أيوب عن سعيد بن جبير فى قوله تعالى (وان خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء) يقول ما أحل لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وخافوا فى النساء مثل الذى خفتم فى اليتامى ألا تقسطوا فيهن وروى عن مجاهد وان خفتم ألا تقسطوا الخ حرجتم من أكل أموالهم وكذلك فتحرجوا من الزنا فانكحوا النساء نكاحا طيبا مثنى وثلاث ورباع وروى فيه قول ثالث وهو ما روى شعبة عن سماك عن عكرمة قال كان الرجل من قريش تكون عنده النسوة ويكون عنده الايتام فيذهب ماله فيميل على مال الايتام فنزلت (وان خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى) الآية وقد اختلف الفقهاء فى تزويج غير الاب والجد الصغيرين فقال أبو حنيفة لكل من كان من أهل الميراث من القرابات أن يزوج الاقرب فالاقرب فان كان المزوج الاب او الجد فلا خيار لهم بعد البلوغ وان كان غيرهما فلهم الخيار بعد البلوغ وقال أبو يوسف ومحمد لا يزوج الصغيرين الا العصبات الاقرب فالاقرب قال أبو يوسف ولا خيار لهما بعد البلوغ وقال محمد لهما الخيار اذا زوجهما غير الاب والجد وذكر ابن وهب عن مالك فى تزويج الرجل يتيمه اذا رأى له الفضل والصلاح والنظر أن ذلك جائز له عليه وقال ابن القاسم عن مالك فى الرجل يزوج اخته وهى صغيرة انه لا يجوز ويزوج الوصى وان كره الاولياء والوصى اولى من الولى غير أنه لا يزوج الثيب الا برضاها ولا ينبغى ان يقطع عنها الخيار الذى جعل لها فى نفسها ويزوج الوصى بنيه الصغار وبناته الصغار

ولا

ولا يزوج البنات الكبار الا برضاهن وقول الليث في ذلك كقول مالك وكذلك قال ويحيي بن سعيد وربيعة ان الوصي اولى وقال الثوري لا يزوج العم ولا الاخ الصغيرة ولا اموال الى الاوصياء والنكاح الى الاولياء وقال الاوزاعي لا يزوج الصغيرة الا الاب وقال الحسن بن صالح لا يزوج الوصي الا ان يكون وليا وقال الشافعي لا يزوج الصغار من الرجال والنساء الا الاب أو الجد اذا لم يكن أب ولا ولاية للوصي على الصغيرة قال أبو بكر روى جرير عن مغيرة عن ابراهيم قال قال عمر من كان في حجره تركة لها عوار فليضمها اليه فان كانت رغبة فليزوجها غيره وروى عن علي وابن مسعود وابن عمر وزيد بن ثابت وام سلمة والحسن وطاوس وعطاء في اخرين جواز تزويج غير الاب والجد الصغيرة وروى عن ابن عباس وعائشة في تأويل الآية ماذكرنا وانها في اليتيمة فتكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها ولا يقسط لها في صداقها فنهوا أن ينكحوهن أو يبلغوا بهن اعلى سنتهن في الصداق ولما كان ذلك عندهما تأويل الآية دل على ان جواز ذلك من مذهبهما أيضا ولا نعلم احدا من السلف منع ذلك والآية يدل على ما تأولها عليه ابن عباس وعائشة لانهما ذكرا انها في اليتيمة تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها ولا يقسط لها في الصداق فنهوا ان ينكحوهن أو يقسطوا لهن في الصداق واقرب الاولياء الذي تكون اليتيمة في حجره ويجوز له تزوجها هو ابن العم فقد تضمنت الآية جواز تزوج ابن العم اليتيمة التي في حجره * فان قيل لم جعلت هذا التاويل اولى من تاويل سعيد بن جبير وغيره الذي ذكرت مع احتمال الآية للتاويلات كلها قيل له ليس يمتنع أن يكون المراد المعنيين جميعا لاحتمال اللفظ لهما وليسا متنافيين فهو عليهما جميعا ومع ذلك فان ابن عباس وعائشة قد قالا ان الآية نزلت في ذلك وذلك لا يقال بالرأي وانما يقال توقيفا فهو اولى لانهما ذكرا سبب نزولها والقصة التي نزلت فيها فهو اولى * فان قيل يجوز أن يكون المراد الجد * قيل له انما ذكرا انها نزلت في اليتيمة التي في حجره ويرغب في نكاحها والجد لا يجوز له نكاحها فعلمنا ان المراد ابن العم ومن هو ابعد منه من سائر الاولياء . فان قيل ان الآية انما هي في الكبيرة لان عائشة قالت ان الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية فيهن فانزل الله تعالى (ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء) يعني قوله (وان خفتم ألا تقسطوا في اليتامى) قال فلما قال (في يتامى النساء) دل على ان المراد الكبار منهن دون الصغار

(قوله من كان في حجره تركة الخ) التركة بفتح التاء وسكون الراء بمعنى اليتيمة المتروكة والعوار بالفتح معناه العيب والمراد ان من كانت في حجره يتيمة وهي دميمة لا رغبة احد الى تزوجها فليضمها الى نفسه فان وجدت رغبة بتزوجها فليزوجها غيره (لمصححه)

لان الصغار لا يسمين نساء . قيل له هذا غلط من وجهين احدهما ان قوله (وان خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى) حقيقته تقتضى اللاتى لم يبلغن لقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد بلوغ الحلم ولا يجوز صرف الكلام عن حقيقته الى المجاز الا بدلالة والكبيرة تسمى يتيمة على وجه المجاز وقوله تعالى (فى يتامى النساء) لا دلالة فيه على ماذكرت لانهن اذا كن من جنس النساء جازت اضافتهن اليهن وقد قال الله تعالى (فانكحوا ماطاب لكم من النساء) والصغار والكبار داخلات فيهن وقال (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) والصغار والكبار مرادات به وقال (وامهات نسائكم) ولو تزوج صغيرة حرمت عليه امها تحريما مؤبدا فليس اذا فى اضافة اليتامى الى النساء دلالة على انهن الكبار دون الصغار . والوجه الآخر ان هذا التاويل الذى ذكره ابن عباس وعائشة لا يصح فى الكبار لان الكبيرة اذا رضيت بان يتزوجها باقل من مهر مثلها جاز النكاح وليس لاحد ان يعترض عليها فعلمنا أن المراد الصغار اللاتى يتصرف عليهن فى التزويج من هن فى حجره . ويدل عليه ماروى محمد بن اسحاق قال اخبرنى عبد الله بن أبى بكر بن حزم وعبد الله بن الحارث ومن لا اتهم عن عبد الله بن شداد قال كان الذى زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ام سلمة ابنها سلمة فزوجه رسول الله صلى الله عليه وسلم بنت حمزة وهما صبيان صغيران فلم يجتمعا حتى ماتا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل جزيت سلمة بتزويجه اياى أمه وفيه الدلالة على ماذكرنا من وجهين احدهما انه زوجهما وليس باب ولا جد فدل على ان تزويج غير الاب والجد جائز للصغيرين والثانى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فعل ذلك وقد قال الله تعالى (فاتبعوه) فعلينا اتباعه فيدل على ان للقاضى تزويج الصغيرين واذا جاز ذلك للقاضى جاز لسائر الاولياء لان احدا لم يفرق بينهما ويدل عليه أيضا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولى فاثبت النكاح اذا كان بولى والاخ وابن العم اولياء والدليل عليه انها لو كانت كبيرة كانوا اولياء فى النكاح ويدل عليه من طريق النظر اتفاق الجميع على ان الاب والجد اذا لم يكونا من أهل الميراث بان كانا كافرين أو عبدين لم يزوجا فدل على ان هذه الولاية مستحقة بالميراث فكل من كان أهل الميراث فله ان يزاوج الاقرب فالاقرب ولذلك قال أبو حنيفة ان للام ومولى الموالاة ان يزوجوا اذا لم يكن اقرب منهم لانهم من أهل الميراث . فان قيل لما كان فى النكاح مال وجب ان لا يجوز عقد من لا يجوز تصرفه فى المال . قيل له ان المال يثبت فى النكاح من غير تسمية فلا اعتبار فيه بالولاية فى المال ألا ترى ان عند من لا يجيز النكاح بغير ولى

فللاولياء حق فى التزويج وليست لهم ولاية فى المال على الكبيرة ويلزم مالكا والشافعى ان لا يجيزا تزويج الاب لابنته البكر الكبيرة اذ لا ولاية له عليها فى المال فلما جاز عند مالك والشافعى لاب البكر الكبيرة تزويجها بغير رضاها مع عدم ولايته عليها فى المال دل ذلك على انه لا اعتبار فى استحقاق الولاية فى عقد النكاح بجواز التصرف فى المال ولما ثبت بما ذكرنا من دلالة الآية جواز تزويج ولى الصغيرة اياها من نفسه دل على ان لولى الكبيرة ان يزوجها من نفسه برضاها ويدل ايضا على ان العاقد للزوج والمرأة يجوز أن يكون واحدا بان يكون وكيلا لهما كما جاز لولى الصغيرة ان يزوجها من نفسه فيكون الموجب للنكاح والقابل له واحدا ويدل ايضا على انه اذا كان وليا لصغيرين جاز له أن يزوج احدهما من صاحبه فالآية دالة من هذه الوجوه على بطلان مذهب الشافعى فى قوله ان الصغيرة لا يزوجها غير الاب والجد وفى قوله انه لا يجوز لولى الكبيرة ان يتزوجها برضاها بغير محضر منها ويدل على بطلان قوله فى انه لا يجوز ان يكون رجل واحد وكيلا لهما جميعا فى عقد النكاح عليهما . وانما قال اصحابنا انه لا يجوز للوصى تزويج الصغيرة من قبل قول النبى صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولى والوصى ليس بولى لها ألا ترى ان قوله (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا) فلو وجب لها قود لم يكن الوصى لها وليا فى ذلك ولم يستحق الولاية فيه فثبت ان الوصى لا يقع عليه اسم الولى فواجب ان لا يجوز تزويجه اياها اذ ليس بولى لها . فان قيل فواجب على هذا ان لا يكون الاخ والعم وليا للصغيرة لانهما لا يستحقان الولاية فى القصاص . قيل له لم نجعل عدم الولاية فى القصاص علة فى ذلك حتى يلزمنا عليها وانما بينا ان ذلك الاسم لا يتناوله ولا يقع عليه من جهة ما يستحق من التصرف فى المال واما الاخ والعم فهما وليان لانهما من العصبات واحد لا يمتنع من اطلاق اسم الولى على العصبات قال الله تعالى (وانى خفت الموالى من ورائى) قيل انه اراد به بنى اعمامه وعصباته فاسم الولى يقع على العصبات ولا يقع على الوصى فلما قال صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولى انتفى بذلك جواز تزويج الوصى للصغيرة اذ ليس بولى وقال صلى الله عليه وسلم أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها وفى لفظ آخر بغير اذن مواليها فنكاحها باطل فقد اقتضى بطلان نكاح المجنونة والبكر الكبيرة اذا زوجها الوصى او تزوجت باذن الوصى دون اذن الولى لحكم النبى صلى الله عليه وسلم ببطلان نكاحها اذ كانت متزوجة بغير اذن وليها وايضا فان هذه الولاية فى النكاح مستحقة بالميراث لما دللنا عليه وليس الوصى من أهل الميراث فلا ولاية له وايضا فان السبب الذى به يستحق الولاية فى النكاح هو النسب وذلك لا يصح النقل فيه ولا

يستحقه الوصي لعدم السبب الذي به يستحق الولاية وليس التصرف في المال بعد الموت كالتصرف في النكاح لان المال يصح النقل فيه والنكاح لا يصح النقل فيه الى غير الزوجين فلم يجز أن يكون للوصي ولاية فيه وليس الوصي كالوكيل في حال حياة الاب لان الوكيل يتصرف بامر الموكل وامره باق لجواز تصرفه وامر الميت منقطع فيما لا يصح فيه النقل وهو النكاح فلذلك اختلفا . فان قيل فان الحاكم يزوج عندكم الصغيرين مع عدم الميراث والولاية من طريق النسب * قيل له ان الحاكم قائم مقام جماعة المسلمين فيما يتصرف فيه من ذلك وجماعة المسلمين هم من أهل ميراث الصغيرين وهم باقون فاستحق الولاية من حيث هو كالوكيل لهم وهم من أهل ميراثه لانه لو مات ولا وارث له من ذوي انسابه ورثه المسلمون . وفي هذه الآية دلالة ايضا على أن للاب تزويج ابنته الصغيرة من حيث دلت على جواز تزويج سائر الاولياء اذ كان هو اقرب الاولياء ولا نعلم في جواز ذلك خلافا بين السلف والخلف من فقهاء الامصار الاشيأ رواه بشر بن الوليد عن ابن شبرمة ان تزويج الآباء على الصغار لا يجوز وهو مذهب الاصم ويدل على بطلان هذا المذهب سوى ماذكرنا من دلالة هذه الآية قوله تعالى (واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر واللائي لم يحضن) فحكم بصحة طلاق الصغيرة التي لم تحض والطلاق لا يقع الا في نكاح صحيح فتضمنت الآية جواز تزويج الصغيرة . ويدل عليه ان النبي ﷺ تزوج عائشة وهي بنت ست سنين زوجها أباه أبو بكر الصديق رضي الله عنه وقد حوى هذا الخبر معنيين احدهما جواز تزويج الاب الصغيرة والآخر ان لا خيار لها بعد البلوغ لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يخيرها بعد البلوغ * واما قوله تعالى (ماطاب لكم من النساء) فان مجاهدا قال معناه انكحوا نكاحا طيبا وعن عائشة والحسن وأبي مالك ماحل لكم وقال الفراء أراد بقوله تعالى (ماطاب) المصدر كانه قال فانكحوا من النساء الطيب أي الحلال قال ولذلك جاز أن يقول ما ولم يقل من . واما قوله تعالى (مثنى وثلث ورباع) فانه اباحة للثنتين ان شاء وللثلاث ان شاء وللرباع ان شاء على انه مخير في أن يجمع في هذه الاعداد من شاء قال فان خاف ان لا يعدل اقتصر من الاربع على الثلاث فان خاف أن لا يعدل اقتصر من الثلاث على الاثنتين فان خاف أن لا يعدل بينهما اقتصر على الواحدة * وقيل ان الواو ههنا بمعنى أو كانه قال مثنى أو ثلاث أو رباع وقيل ايضا فيه أن الواو على حقيقتها ولكنه على وجه البدل كانه قال وثلاث بدلا من مثنى ورباع بدلا من ثلاث لا على الجمع بين الاعداد ومن قال هذا قال

انه لو قيل باو لجاز أن لا يكون الثلاث لصاحب المثنى و لا الرباع لصاحب الثلاث فافاد ذكر الواو اباحة الاربع لكل احد ممن دخل فى الخطاب وايضا فان المثنى داخل فى الثلاث والثلاث فى الرباع اذ لم يثبت ان كل واحد من الاعداد مراد مع الاعداد الاخر على وجه الجمع فتكون تسعا وهذا كقوله تعالى (قل ائنكم لتكفرون بالذى خلق الارض فى يومين و تجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها) الى قوله (وقدر فيها اقواتها فى اربعة أيام) والمعنى فى اربعة أيام باليومين المذكورين بديا ثم قال (فقضاهن سبع سموات فى يومين) ولولا ان ذلك كذلك لصارت الايام كلها ثمانية وقد علم ان ذلك ليس كذلك لقوله تعالى (خلق السموات والارض فى ستة أيام) فكذلك المثنى داخل فى الثلاث والثلاث فى الرباع فجميع ما اباحته الآية من العدد اربع لا زيادة عليها وهذا العدد انما هو للاحرار دون العبيد فى قول اصحابنا والثورى والليث والشافعى وقال مالك للعبد ان يتزوج اربعا والدليل على ان الآية فى الاحرار دون العبيد قوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم) انما هو مختص بالاحرار لان العبد لا يملك عقد النكاح لاتفاق الفقهاء انه لا يجوز له ان يتزوج الا باذن المولى وان المولى املك بالعقد عليه منه بنفسه لان المولى لو زوجه وهو كاره لجاز عليه ولو تزوج هو بغير اذن المولى لم يجز نكاحه وقال النبى ﷺ ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر وقال الله تعالى (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شىء) فلما كان العبد لا يملك عقد النكاح لم يكن من أهل الخطاب بالآية فوجب أن تكون الآية فى الاحرار وأيضا لا يختلفون أن للرق تاثيرا فى نقصان حقوق النكاح المقدرة كالطلاق والعدة فلما كان العدد من حقوق النكاح وجب أن يكون للعبد النصف مما للحر وقد روى عن ستة من الصحابة أن العبد لا يتزوج الا اثنتين ولا يروى عن أحد من نظرائهم خلافه فيما نعلمه وقد روى سليمان بن يسار عن عبد الله بن عتبة قال قال عمر بن الخطاب ينكح العبد اثنتين ويطلق اثنتين وتعتد الامة حيضتين فان لم تحض فشهر ونصف وروى الحسن وابن سيرين عن عمر وعبد الرحمن بن عوف أن العبد لا يحل له اكثر من امرأتين وروى جعفر بن محمد عن أبيه أن عليا قال لا يجوز للعبد أن ينكح فوق اثنتين وروى حماد عن ابراهيم أن عمر وعبد الله قالا لا ينكح العبد اكثر من اثنتين وشعبة عن الحكم عن الفضل بن عباس قال يتزوج العبد اثنتين وابن سيرين قال قال عمر أيكم يعلم ما يحل للعبد من النساء فقال رجل من الانصار انا فقال عمر كم قال اثنتين فسكت ومن يشاوره عمر ويرضى بقوله فالظاهر انه

صحابي وروى ليث عن الحكم قال اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن العبد لا يجمع من النساء فوق اثنتين فقد ثبت باجماع ائمة الصحابة ماذكرناه ولا نعلم أحدا من نظرائهم قال انه يتزوج أربعا فمن خالف ذلك كان محجوجا باجماع الصحابة وقد روى نحو قولنا عن الحسن وابراهيم وابن سيرين وعطاء والشعبي. فان قيل روى يحيي بن حمزة عن ابي وهب عن ابي الدرداء قال يتزوج العبد اربعا وهو قول مجاهد والقاسم وسالم وربيعة الرأى. قيل له اسناد حديث ابي الدرداء فيه رجل مجهول وهو أبو وهب ولو ثبت لم يجز الاعتراض به على قول الأئمة الذين ذكرنا اقاويلهم واستفاض ذلك عنهم وقد ذكر الحكم وهو من جلة فقهاء التابعين اجماع أصحاب رسول الله ﷺ أن العبد لا يتزوج اكثر من اثنتين *واما قوله تعالى (فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة) فان معناه والله اعلم العدل فى القسم بينهن لما قال تعالى فى آية اخرى (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل) والمراد ميل القلب والعدل الذى يمكنه فعله ويخاف ان لا يفعل اظهار الميل بالفعل فامره الله تعالى بالاقتصار على الواحدة اذا خاف اظهار الميل والجور ومجانبة العدل. وقوله عطفا على ماتقدم من اباحة العدد المذكور بعقد النكاح (او ماملكت أيمانكم) يقتضى حقيقته وظاهره ايجاب التخيير بين أربع حرائر واربع اماء بعقد النكاح فيوجب ذلك تخييره بين تزويج الحرة والامة وذلك لان قوله تعالى (اوماملكت ايمانكم) كلام غير مستقل بنفسه بل هو مضمن بماقبله وفيه ضمير لا يستغنى عنه وضميره ماتقدم ذكره مظهرا فى الخطاب وغير جائز لنا اضمار معنى لم يتقدم له ذكر الا بدلالة من غيره فلم يجز لنا أن نجعل الضمير فى قوله تعالى (اوماملكت ايمانكم) الوطء فيكون تقديره قد ابحت لكم وطء ملك اليمين لانه ليس فى الآية ذكر الوطء وانما الذى فى اول الآية ذكر العقد لان قوله تعالى (فانكحوا ماطاب لكم) لاخلاف ان المراد به العقد فوجب أن يكون قوله تعالى (اوماملكت ايمانكم) ضميره او فانكحوا ماملكت ايمانكم وذلك النكاح هو العقد فالضمير الراجع اليه ايضا هو العقد دون الوطء. فان قيل لما صلح أن يكون النكاح اسما للوطء ثم عطف عليه قوله (أوماملكت ايمانكم) صار كقوله فانكحوا اماملكت ايمانكم فيكون معناه الوطء فى هذا الموضع وان كان معناه العقد فى أول الخطاب . قيل له لا يجوز هذا لانه اذا كان ضميره ماتقدم ذكره بديا فى أول الخطاب فوجب أن يكون بعينه ومعناه المراد به ضميرا فيه فاذا كان النكاح

المذكور

المذكورهو العقدفكانه قيل فاعقدوا عقدة النكاح فيما طاب لكم فاذا اضمره فى ملك اليمين كان الضمير هو العقد اذ لم يجز للوطء ذكر من جهة المعنى ولا من طريق اللفظ فامتنع من أجل ذلك اضمار الوطء فيه وان كان اسم النكاح قد يتناوله ومن جهة اخرى انه لما لم يكن فى الآية ذكر النكاح إلا ما تقدم فى أولها وثبت أن المراد به العقد لم يجز أن يكون ضمير ذلك اللفظ بعينه وطء لامتناع أن يكون لفظ واحد مجازا حقيقة لان احد المعنيين يتناوله اللفظ مجازا والآخر حقيقة ولا يجوز أن ينتظمهما لفظ واحد فوجب أن يكون ضميره عقد النكاح المذكور بديا فى الآية . فان قيل الذي يدل على ان ضميره هو الوطء دون العقد اضافته لملك اليمين الى المخاطبين ومعلوم استحالة تزوجه بملك يمينه ويجوز له وطء ملك يمينه فعلمنا ان المراد الوطء دون العقد . قيل له لما اضاف ملك اليمين الى الجماعة كان المراد نكاح ملك يمين الغير كقوله تعالى (ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات) فاضاف عقد النكاح على ملك ايمانهم اليهم والخطاب متوجه الى كل واحد منهم فى اباحة تزويج ملك غيره كذلك قوله تعالى (أو ما ملكت ايمانكم) محمول على هذا المعنى فليس اذا فيما ذكرت دليل على وجوب اضمار لاذكر له فى الخطاب فوجب أن يكون ضميره ماتقدم ذكره مظهرا وهو عقد النكاح . وفيما وصفنا دليل على اقتضاء الآية التخيير بين تزوج الامة والحرة لمن يستطيع ان يتزوج حرة لان التخيير لا يصح الا فيما يمكنه فعل كل واحد منهما على حاله فقد حوت هذه الآية الدلالة من وجهين على جواز تزويج الامة مع وجود الطول الى الحرة احدهما عموم قوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) وذلك شامل للحرائر والإماء لوقوع اسم النساء عليهن والثانى قوله تعالى (او ما ملكت ايمانكم) وذلك يقتضي التخيير بينهن وبين الحرائر فى التزويج وقد قدمنا دلالة قوله تعالى (ولامة مؤمنة خير من مشركة) على ذلك فى سورة البقرة ويدل عليه ايضا قوله تعالى (واحل لكم ماوراء ذلكم أن تبتغوا باموالكم) وذلك عموم شامل للحرائر والاماء وغير جائز تخصيصه الا بدلالة . واما قوله تعالى (ذلك ادنى ألا تعولوا) فان ابن عباس والحسن ومجاهد وابارزين والشعبى وابامالك واسماعيل وعكرمة وقتادة قالوا يعنى لاتميلوا عن الحق وروى اسماعيل بن أبى خالد عن أبى مالك الغفارى ذلك ادنى الاتعولوا أن لاتميلوا وانشد عكرمة شعر الابى طالب

بميزان صدق لا يخس شعيرة * ووزان قسط وزنه غير عائل

قال غير مائل قال أهل اللغة أصل العول المجاوزة للحد فالعول فى الفريضة مجاوزة حد السهام المسماة والعول الميل الذى هو خلاف العدل لخروجه عن حد العدل وعال يعول اذا جار وعال يعيل اذا تبختر وعال يعيل اذا افتقر حكى لنا ذلك أبو عمر غلام ثعلب وقال الشافعى فى قوله تعالى (ذلك أدنى أن لا تعولوا) معناه أن لا يكثر من تعولون قال وهذا يدل على ان على الرجل نفقة امرأته وقد خطأه الناس فى ذلك من ثلاثة أوجه أحدها أنه لا خلاف بين السلف وكل من روى عنه تفسير هذه الآية أن معناه ان لا تميلوا وان لا تجوروا وان هذا الميل هو خلاف العدل الذى أمر الله به من القسم بين النساء والثانى خطاؤه فى اللغة لان أهل اللغة لا يختلفون فى انه لا يقال فى كثرة العيال عال يعول ذكره المبرد وغيره من ائمة اللغة وقال أبو عبيدة معمر بن المثنى ان لا تعولوا قال ان لا تجوروا يقال علت على اى جرت والثالث ان فى الآية ذكر الواحدة او ملك اليمين والاماء فى العيال بمنزلة النساء ولا خلاف ان له ان يجمع من العدد من شاء بملك اليمين فعلمنا انه لم يرد كثرة العيال وان المراد نفى الجور والميل بتزوج امرأة واحدة اذ ليس معها من يلزمه القسم بينه وبينها اذ لا قسم للاماء بملك اليمين والله أعلم

(باب هبة المرأة المهر لزوجها)

قال الله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيأ مريأ) روى عن قتادة وابن جريج فى قوله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) قالا فريضة كانهما ذهبا الى نحلة الدين وان ذلك فرض فيه وروى عن ابى صالح فى قوله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) قال كان الرجل اذا زوج موليته اخذ صداقها فنهوا عن ذلك فجعله خطابا للاولياء ان لا يحسبوا عنهن المهور اذا قبضوها الا ان معنى النحلة يرجع الى ما ذكره قتادة فى انها فريضة وهذا على معنى ما ذكره الله عقيب ذكر المواريث فريضة من الله * قال بعض اهل العلم انما سمى المهر نحلة والنحلة فى الاصل العطية والهبة فى بعض الوجوه لان الزوج لا يملك بدله شيأ لان البضع فى ملك المرأة بعد النكاح كهو قبله الا ترى انها لو وطئت بشبهة كان المهر لها دون الزوج فانما سمى المهر نحلة لانه لم يعتض من قبلها عوضا يملكه فكان فى معنى النحلة التى ليس بازائها بدل وانما الذى يستحقه الزوج منها بعقد النكاح هو الاستباحة لا الملك وقال أبو عبيدة

معمر بن المثنى فى قوله تعالى (نحلة) يعنى بطيبة انفسكم يقول لا تعطوهن مهورهن وانتم كارهون ولكن آتوهن ذلك وانفسكم به طيبة وان كان المهر لهن دونكم . قال أبو بكر فجائز على هذا المعنى أن يكون انما سماه نحلة لان النحلة هى العطية وليس يكاد يفعلها الناحل الا متبرعا بها طيبة بها نفسه فامروا بايتاء النساء مهورهن بطيبة من انفسهم كالعطية التى يفعلها المعطى بطيبة من نفسه . ويحتج بقوله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) فى ايجاب كمال المهر للمخلو بها لاقتضاء الظاهر له واما قوله تعالى (فان طبن لكم عن شىء منه نفسا فكلوه هنيأ مريا) فانه يعنى عن المهر لما امرهم بايتائهن صدقاتهن عقبه بذكر جواز قبول ابرائها وهبتها له لئلا يظن ان عليه ايتاءها مهرها وان طابت نفسها بتركه . قال قتادة فى هذه الآية ما طابت به نفسها من غير كره فهو حلال وقال علقمة لامرأته اطعمينى من الهنىء المرىء ؛ فتضمنت الآية معانى منها ان المهر لها وهى المستحقة له لا حق للولى فيه ومنها ان على الزوج ان يعطيها بطيبة من نفسه ومنها جواز هبتها المهر للزوج والاباحة للزوج فى اخذه بقوله تعالى (فكلوه هنيأ مريا) ومنها تساوى حال قبضها للمهر وترك قبضها فى جواز هبتها للمهر لان قوله تعالى (فكلوه هنيأ مريا) يدل على المعنيين ويدل ايضا على جواز هبتها للمهر قبل القبض لان الله تعالى لم يفرق بينهما ؛ فان قيل قوله تعالى (فكلوه هنيأ مريا) يدل على ان المراد فيما تعين من المهر اما ان يكون عرضا بعينه فقبضته او لم تقبضه او دراهم قد قبضتها فاما دين فى الذمة فلا دلالة فى الآية على جواز هبتها له اذ لا يقال لما فى الذمة كله هنيأ مريا . قيل له ليس المراد فى ذلك مقصورا على ما يتأتى فيه الاكل دون ما لا يتأتى لانه لو كان كذلك لوجب أن يكون خاصا فى المهر اذا كان شيأ ما كولا وقد عقل من مفهوم الخطاب انه غير مقصور على الماكول منه دون غيره لان قوله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) عام فى المهور كلها سواء كانت من جنس الماكول أو من غيره وقوله تعالى (فكلوه هنيا مريا) شامل لجميع الصدقات المامور بايتائها فدل انه لا اعتبار بلفظ الاكل فى ذلك وان المقصد فيه جواز استباحته بطيبة من نفسها وقال الله تعالى (ان الذين يا كلون اموال اليتامى ظلما) وقال تعالى (ولا تا كلوا اموالكم بينكم بالباطل) وهو عموم النهى عن سائر وجوه التصرف فى مال اليتيم من الديون والاعيان الماكول وغير الماكول وشامل للنهى فى اخذ اموال الناس الا على وجه التجارة عن تراض وليس الماكول باولى بمعنى الآية من غيره . وانما خص الاكل بالذكر

لانه معظم ما يبتغى له الاموال اذ به قوام بدن الانسان وفى ذكره للاكل دلالة على مادونه وهذا كقوله تعالى (اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) تخص البيع بالذكر وان كان ماعداه من سائر ما يشغله عن الصلاة بمثابته فى النهى لان الاشتغال بالبيع من اعظم امورهم فى السعى فى طلب معايشهم فعقل من ذلك ارادة ماهو دونه وانه اولى بالنهى اذ قد نبهم على ما هم اليه احوج والحاجة اليه اشد وكما قال تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) تخص اللحم بذكر التحريم وسائر اجزائه مثله دونه لانه معظم ما يرادمنه وينتفع به فكان فى تحريمه اعظم منافعه دلالة على مادونه فكذلك قوله تعالى (فكلوه هنيا مريا) قد اقتضى جواز هبتها للمهر من أى جنس كان عينا أو دينا فقبضته اولم تقبضه. ومن جهة اخرى انه اذا جازت هبتها للمهر اذا كان مقبوضا معينا فكذلك حكمه اذا كان دينا لانه قد ثبت جواز تصرفها فى مالها فلا يختلف حكم العين والدين فيه ولان احدا لم يفرق بينهما وقد دلت هذه الآية على جواز هبة الدين والبراءة منه كما جازت هبة المرأة للمهر وهو دين ويدل ايضا على ان من وهب لانسان دينا له عليه ان البراءة قد وقعت بنفس الهبة لان الله تعالى قد حكم بصحته واسقطه عن ذمته ويدل على ان من وهب لانسان مالا فقبضه وتصرف فيه انه جائز له ذلك وان لم يقل بلسانه قد قبلت لان الله تعالى قد اباح له اكل ما وهبته من غير شرط القبول بل يكون التصرف فيه بحضرته حين وهبه قبولا ويدل على انها لو قالت قد طبت لك نفسا عن مهرى وارادت الهبة والبراءة ان ذلك جائز لقوله تعالى (فان طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيا مريا) * وقد اختلف الفقهاء فى هبة المرأة مهرها لزوجها فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد والشافعى اذا بلغت المرأة واجتمع لها عقلها جاز لها التصرف فى مالها بالهبة أو غيرها بكرا كانت أو ثيبا وقال مالك لايجوز امر البكر فى مالها ولا ما وضعت عن زوجها من الصداق وانما ذلك الى ابيها فى العفو عن زوجها ولا يجوز لغير الاب من أوليائها ذلك قال وبيع المرأة ذات الزوج دارها وخادمها جائز وان كره الزوج اذا اصابت وجه البيع فان كانت فيه محاباة كان من ثلث مالها وان تصدقت أو وهبت اكثر من الثلث لم يجز من ذلك قليل ولا كثير قال مالك والمرأة الايم اذا لم يكن لها زوج فى مالها كالرجل فى ماله سواء وقال الاوزاعى لايجوز عطية المرأة حتى تلد وتكون فى بيت زوجها سنة وقال الليث لايجوز عتق المرأة ذات الزوج ولا صدقتها الا فى الشئ اليسير الذى لا بد لها منه لصلة رحم أو غير

ذلك

ذلك مما يتقرب به الى الله تعالى/ قال أبو بكر الآية قاضية بفساد هذه الاقوال شاهدة بصحة قول اصحابنا الذى قدمنا لقوله عز وجل (فان طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيامريا) ولم يفرق فيه بين البكر والثيب ولا بين من اقامت فى بيت زوجها سنة أو لم تقم وغير جائز الفرق بين البكر والثيب فى ذلك الا بدلالة تدل على خصوص حكم الآية فى الثيب دون البكر واجاز مالك هبة الاب والله تعالى امرنا باعطائها جميع الصداق الاان تهب هى شيامنه له فالآية قاضية ببطلان هبة الاب لانه مامور بايتاء جميع الصداق الاان تطيب نفسها بتركه ولم يشرط الله تعالى طيبة نفس الاب فنع ما اباحه الله له بطيبة نفسها من مهرها واجاز ماحظره الله تعالى من منع شئ من مهرها الا بطيبة نفسها بهبة الاب وهذا اعتراض على الآية من وجهين بغير دلالة احدهما منعها الهبة مع اقتضاء ظاهر الآية لجوازها والثانى جواز هبة الاب مع امر الله الزوج باعطائها الجميع الاان تطيب نفسا بتركه ويدل على ذلك قوله تعالى (ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيا الا ان يخافا ألا يقيما حدود الله فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) فنع ان ياخذ منها شيا مما اعطاها الا برضاها بالفدية فقد شرط رضا المرأة ولم يفرق مع ذلك بين البكر والثيب ويدل عليه حديث زينب امرأة عبد الله بن مسعود ان النبى صلى الله عليه وسلم قال للنساء تصدقن ولو من حليكن وفى حديث ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم خرج يوم الفطر فصلى ثم خطب ثم أتى النساء فامرهن ان يتصدقن ولم يفرق فى شئ منه بين البكر والثيب ولان هذا حجر ولا يصح الحجر على من هذه صفته والله أعلم

(باب دفع المال الى السفهاء)

قال الله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما) قال ابو بكر قد اختلف أهل العلم فى تاويل هذه الآية فقال ابن عباس لا يقسم الرجل ماله على أولاده فيصير عيالا عليهم بعد اذهم عيال له والمرأة من اسفه السفهاء فتاول ابن عباس الآية على ظاهرها ومقتضى حقيقتها لان قوله تعالى (اموالكم) يقتضى خطاب كل واحد منهم بالنهى عن دفع ماله الى السفهاء لما فى ذلك من تضييعه لعجز هؤلاء عن القيام بحفظه وتثميره وهو يعنى به الصبيان والنساء الذين لا يكملون لحفظ المال ويدل ذلك أيضا على انه لا ينبغى له ان يوكل فى حياته بماله ويجعله فى يد من هذه صفته وان

لا يوصى به الى امثالهم ويدل ايضا على ان ورثته اذا كانوا اصغارا انه لا ينبغي ان يوصى بماله الا الى امين مضطلع بحفظه عليهم * وفيه الدلالة على النهى عن تضييع المال ووجوب حفظه وتدبيره والقيام به لقوله تعالى (التي جعل الله لكم قياما) فاخبر انه جعل قوام اجسادنا بالمال فمن رزقه الله منه شيا فعليه اخراج حق الله تعالى منه ثم حفظ ما بقي وتجنب تضييعه وفي ذلك ترغيب من الله تعالى لعباده في اصلاح المعاش وحسن التدبير وقد ذكر الله تعالى ذلك في مواضع من كتابه العزيز منه قوله تعالى (ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين) وقوله تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا) وقوله تعالى (والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا) وما امر الله به من حفظ الاموال وتحصين الديون بالشهادات والكتاب والرهن على ما بينا فيما سلف وقد قيل في قوله تعالى (التي جعل الله لكم قياما) يعني انه جعلكم قواما عليها فلا تجعلوها في يد من يضيعها * والوجه الثاني من التاويل ما روى عن سعيد بن جبير انه اراد لا تؤتوا السفهاء اموالهم وانما اضافها اليهم كما قال الله تعالى (ولا تقتلوا أنفسكم) يعني لا يقتل بعضكم بعضا وقوله تعالى (فاقتلوا أنفسكم) وقوله تعالى (فاذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم) يريد من يكون فيها وعلى هذا التاويل يكون السفهاء محجورا عليهم فيكونون ممنوعين من اموالهم الى ان يزول السفه . وقد اختلف في معنى السفهاء ههنا فقال ابن عباس السفيه من ولدك وعيالك وقال المرأة من اسفه السفهاء وقال سعيد بن جبير والحسن والسدى والضحاك وقتادة النساء والصبيان وقال بعض أهل العلم كل من يستحق صفة سفيه في المال من محجور عليه وغيره وروى الشعبي عن ابى بردة عن ابى موسى الاشعرى قال ثلاثة يدعون الله فلا يستجاب لهم رجل كانت له امرأة سيئة الخلق فلم يطلقها ورجل اعطى ماله سفيها وقد قال الله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء اموالكم) ورجل داين رجلا فلم يشهد عليه وروى عن مجاهد ان السفهاء النساء وقيل ان اصل السفه خفة الحلم ولذلك سمى الفاسق سفيها لانه لا وزن له عند اهل الدين والعلم ويسمى الناقص العقل سفيها لخفة عقله وليس السفه في هؤلاء صفة ذم ولا يفيد معنى العصيان لله تعالى وانما سموا سفهاء لخفة عقولهم ونقصان تميزهم عن القيام بحفظ المال . فان قيل لا خلاف انه جائز ان يهب النساء والصبيان المال وقد اراد بشير ان يهب لابنه النعمان فلم يمنعه النبي صلى الله عليه وسلم منه الا لانه لم يعط سائر بنيه مثله فكيف يجوز

حمل الآية على منع اعطاء السفهاء اموالنا * قيل له ليس المعنى فيه التمليك وهبة المال وانما المعنى فيه أن نجعل الاموال فى أيديهم وهم غير مضطلعين بحفظها وجائز للانسان أن يهب الصغير والمرأة كما يهب الكبير العاقل ولكنه يقبضه له من يلى عليه ويحفظ ماله ولا يضيعه وانما منعنا الله تعالى بالآية أن نجعل أموالنا فى أيدى الصغار والنساء اللاتى لا يكملن بحفظها وتدبيرها * وقوله عز وجل (وارزقوهم فيها واكسوهم) يعنى وارزقوهم من هذه الاموال لان فى ههنا بمعنى من اذ كانت حروف الصفات تتعاقب فيقام بعضها مقام بعض كما قال تعالى (ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم) وهو بمعنى مع فنهانا الله عن دفع الاموال الى السفهاء الذين لا يقومون بحفظها وأمرنا بان نرزقهم منها ونكسوهم * فان كان مراد الآية النهى عن اعطائهم مالنا على ما اقتضى ظاهرها ففى ذلك دليل على وجوب نفقة الاولاد السفهاء والزوجات لامره ايانا بالانفاق عليهم من أموالنا وان كان تأويلها ما ذهب اليه القائلون بان مرادها أن لا نعطيهم أموالهم وهم سفهاء فانما فيه الامر بالانفاق عليهم من أموالهم وهذا يدل على الحجر من وجهين أحدهما منعهم من أموالهم والثانى اجازته تصرفنا عليهم فى الانفاق عليهم وشرى أقواتهم وكسوتهم * وقوله تعالى (وقولوا لهم قولا معروفا) قال مجاهد وابن جريج (قولا معروفا) عدة جميلة بالبر والصلة على الوجه الذى يجوز ويحسن ويحتمل أن يريد به اجمال المخاطبة لهم والانة القول فيما يخاطبون به كقوله تعالى (فاما اليتيم فلا تقهر) وكقوله (وإما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا) وقد قيل أنه جائز أن يكون القول المعروف ههنا التاديب والتنبيه على الرشد والصلاح والهداية للاخلاق الحسنة ويحتمل أن يريد به اذا أعطيتموهم الرزق والكسوة من أموالكم أن تجملوا لهم القول ولا تؤذوهم بالتذمر عليهم والاستخفاف بهم كما قال تعالى (واذا حضر القسمة أولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا) يعنى والله أعلم اجمال اللفظ وترك التذمر والامتنان وكما قال تعالى (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى) وجائز أن تكون هذه المعانى كلها مرادة بقوله تعالى (وقولوا لهم قولا معروفا) والله أعلم

(باب دفع المال الى اليتيم)

قال الله تعالى (وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا

اليهم أموالهم) قال الحسن ومجاهد وقتادة والسدي يعني اختبروهم في عقولهم ودينهم قال أبو بكر أمرنا باختبارهم قبل البلوغ لانه قال (وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح) فامر بابتلائهم في حال كونهم يتامى ثم قال (حتى اذا بلغوا النكاح) فاخبر أن بلوغ النكاح بعد الابتلاء لان حتى غاية مذكورة بعد الابتلاء فدلت الآية من وجهين على أن هذا الابتلاء قبل البلوغ وفي ذلك دليل على جواز الاذن للصغير الذي يعقل في التجارة لان ابتلاءه لا يكون الا باستبراء حاله في العلم بالتصرف وحفظ المال ومتى أمر بذلك كان مأذونا في التجارة وقد اختلف الفقهاء في اذن الصبي في التجارة فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد والحسن بن صالح جائز للاب أن يأذن لابنه الصغير في التجارة اذا كان يعقل الشرى والبيع وكذلك وصي الاب أو الجد اذا لم يكن وصي أب ويكون بمنزلة العبد المأذون له وقال ابن القاسم عن مالك لا أرى اذن الاب والوصي للصبي في التجارة جائزا وان لحقه في ذلك دين لم يلزم الصبي منه شيء وقال الربيع عن الشافعي في كتابه في الاقرار وما أقر به الصبي من حق الله تعالى أو الآدمي أو حق في مال أو غيره فاقراره ساقط عنه سواء كان الصبي مأذونا له في التجارة اذن له أبوه أو وليه من كان أو حاكم ولا يجوز للحاكم أن يأذن له فان فعل فاقراره ساقط عنه وكذلك شراؤه وبيعه مفسوخ * قال أبو بكر ظاهر الآية يدل على جواز الاذن له في التجارة لقوله تعالى (وابتلوا اليتامى) والابتلاء هو اختبارهم في عقولهم ومذاهبهم وحزمهم فيما يتصرفون فيه فهو عام في سائر هذه الوجوه وليس لاحد أن يقتصر بالاختبار على وجه دون وجه فيما يحتمله اللفظ والاختبار في استبراء حاله في المعرفة بالبيع والشرى وضبط أموره وحفظ ماله ولا يكون الا بالاذن له في التجارة ومن قصر الابتلاء على اختبار عقله بالكلام دون التصرف في التجارة وحفظ المال فقد خص عموم اللفظ بغير دلالة * فان قيل الذي يدل على أنه لم يرد الاذن له في التصرف في حال الصغر قوله تعالى في نسق التلاوة (فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم) وانما أمر بدفع المال اليهم بعد البلوغ وايناس الرشد ولو جاز الاذن له في التجارة في صغره لجاز دفع المال اليه في حال الصغر والله تعالى انما أمر بدفع المال اليه بعد البلوغ وايناس الرشد قيل له ليس الاذن له في التجارة من دفع المال اليه في شيء لان الاذن هو أن يأمره بالبيع والشرى وذلك ممكن بغير مال في يده كما يأذن للعبد في التجارة من غير مال يدفعه اليه فنقول ان الآية اقتضت الامر بابتلائه ومن الابتلاء الاذن له في التجارة وان لم يدفع اليه مالا ثم اذا بلغ

وقد

وقد أونس منه رشده دفع المال اليه ولو كان الابتلاء لا يقتضي اختباره بالاذن له فى التصرف فى الشرى والبيع وانما هو اختبار عقله من غير استبراء حاله فى ضبطه وعلمه بالتصرف لما كان للابتلاء وجه قبل البلوغ فلما أمر بذلك قبل البلوغ علمنا أن المراد اختبار أمره بالتصرف ولان اختبار صحة عقله لا ينبيء عن ضبطه لاموره وحفظه لماله وعلمه بالبيع والشرى ومعلوم أن الله تعالى أمر بالاحتياط له فى استبراء أمره فى حفظ المال والعلم بالتصرف فوجب أن يكون الابتلاء المأمور به قبل البلوغ مأمورا بذلك لا لاختبار صحة عقله فحسب * وأيضا فان لم يجز الاذن له فى التجارة قبل البلوغ لانه محجور عليه فالابتلاء اذا ساقط من هذا الوجه فلا يخلو بعد البلوغ متى أردنا التوصل الى ايناس رشده من أن نختبره بالاذن له فى التجارة أو لا نختبره بذلك فان وجب اختباره فقد أجزت له التصرف وهو عندك محجور عليه بعد البلوغ الى ايناس الرشد فان جاز الاذن له فى التجارة وهو محجور عليه بعد البلوغ فقد أخرجته من الحجر وان لم يخرج من الحجر وهو ممنوع من ماله بعد البلوغ وهو ماذون له فهلا أذنت له قبل البلوغ فى التجارة لاستبراء حاله كما يستبرأ بها بالاذن بعد البلوغ مع بقاء الحجر الى ايناس الرشد وان لم يستبرأ حاله بعد البلوغ بالاذن فكيف يعلم ايناس الرشد منه فقول المخالف لا يخلو من ترك الابتلاء أو دفع المال قبل ايناس الرشد * ويدل على جواز الاذن للصغير فى التجارة ما روى ان النبى ﷺ امر عمر بن أبى سلمة وهو صغير بتزويج أم سلمة اياه وروى عبد الله بن شداد انه امر سلمة بن أبى سلمة بذلك وهو صغير وفى ذلك دليل على جواز الاذن له فى التصرف الذى يملكه عليه غيره من بيع أو شرى ألا ترى أنه يقتضى جواز توكيل الاب اياه بشرى عبد للصغير أو بيع عبد له هذا هو معنى الاذن له فى التجارة واما تاويل من تاول قوله تعالى (وابتلوا اليتامى) على اختبارهم فى عقولهم ودينهم فان اعتبار الدين فى دفع المال غير واجب باتفاق الفقهاء لانه لو كان رجلا فاسقا ضابطا لاموره عالما بالتصرف فى وجوه التجارات لم يجز ان يمنع ماله لاجل فسقه فعلمنا ان اعتبار الدين فى ذلك غير واجب وان كان رجلا ذا دين وصلاح الا انه غير ضابط لماله يغبن فى تصرفه كان ممنوعا من ماله عند القائلين بالحجر لقلة الضبط وضعف العقل فعلمنا ان اعتبار الدين فى ذلك لا معنى له * واما قوله تعالى (حتى اذا بلغوا النكاح) فان ابن عباس ومجاهد والسدى قالوا هو الحلم وهو بلوغ حال النكاح من الاحتلام . واما قوله تعالى (فان آنستم منهم رشدا) فان ابن عباس قال فان علمتم

مطلب
فى تفسير الرشد

منهم ذلك وقيل ان أصل الايناس هو الاحساس حكى عن الخليل وقال الله تعالى (إنى آنست نارا) يعنى احسستها وابصرتها وقد اختلف فى معنى الرشد ههنا فقال ابن عباس والسدى الصلاح فى العقل وحفظ المال وقال الحسن وقتادة الصلاح فى العقل والدين وقال ابراهيم النخعى ومجاهد العقل وروى سماك عن عكرمة عن ابن عباس فى قوله تعالى (فان آنستم منهم رشدا) قال اذا ادرك بحلم وعقل ووقار . قال أبو بكر اذا كان اسم الرشد يقع على العقل لتاويل من تاوله عليه ومعلوم ان الله تعالى شرط رشدا منكورا ولم يشرط سائر ضروب الرشد اقتضى ظاهر ذلك ان حصول هذه الصفة له بوجود العقل موجبا لدفع المال اليه ومانعا من الحجر عليه فهذا يحتج به من هذا الوجه فى ابطال الحجر على الحر العاقل البالغ وهو مذهب ابراهيم ومحمد بن سيرين وأبى حنيفة وقد بيناهذه المسئلة فى سورة البقرة . وقوله تعالى (فادفعوا اليهم اموالهم) يقتضى وجوب دفع المال اليهم بعد البلوغ وايناس الرشد على ما بينا وهو نظير قوله تعالى (وآتوا اليتامى اموالهم) وهذه الشريطة معتبرة فيها أيضا وتقديره وآتوا اليتامى اموالهم اذا بلغوا وآنستم منهم رشدا واما قوله تعالى (ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا) فان السرف مجاوزة حد المباح الى المحظور فتارة يكون السرف فى التقصير وتارة فى الافراط لمجاوزة حد الجائز فى الحالين . وقوله تعالى (وبدارا) قال ابن عباس وقتادة والحسن والسدى مبادرة والمبادرة الاسراع فى الشىء فتقديره النهى عن اكل اموالهم مبادرة ان يكبروا فيطالبوا باموالهم . وفيها دلالة على أنه إذا صار فى حد الكبر استحق المال إذا كان عاقلا من غير شرط ايناس الرشد لانه انما شرط ايناس الرشد بعد البلوغ وافاد بقوله تعالى (ولا تأكلوها اسرافا وبدارا أن يكبروا) أنه لا يجوز له امساك ماله بعد ما يصير فى حد الكبر ولولا ذلك لما كان لذكر الكبر ههنا معنى إذ كان الوالى عليه هو المستحق لماله قبل الكبر وبعده فهذا يدل على أنه إذا صار فى حد الكبر استحق دفع المال اليه وجعل أبو حنيفة حد الكبر فى ذلك خمسا وعشرين سنة لان مثله يكون جدا ومحال أن يكون جدا ولا يكون فى حد الكبار والله أعلم .

مطلب فى ان السرف مجاوزة حد المباح الى المحظور من افراط او تقصير

(باب أكل ولى اليتيم من ماله)

قال الله تعالى (ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف) قال أبو

بكر

بكر قد اختلف السلف فى تاويله فروى معمر عن الزهرى عن القاسم بن محمد قال جاء رجل الى ابن عباس فقال ان فى حجرى ايتاما لهم أموال وهو يستاذنه أن يصيب منها فقال ابن عباس الست تهنا جرباءها قال بلى قال الست تبغى ضالتها قال بلى قال الست تلوط حياضها قال بلى قال الست تفرط عليها يوم ورودها قال بلى قال فاشرب من لبنها غير ناهك فى الحلب ولا مضر بنسل وروى الشيبانى عن عكرمة عن ابن عباس قال الوصى إذا احتاج وضع يده مع أيديهم ولا يكتسى عمامة فشرط فى الحديث الاول عمله فى مال اليتيم فى اباحة الاكل ولم يشرط فى حديث عكرمة وروى ابن لهيعة عن يزيد بن أبى حبيب قال حدثنى أبو الخير مرثد بن عبد الله اليزنى أنه سال اناسا من الانصار من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قوله تعالى (ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف) فقالوا فينا نزلت ان الوصى كان إذا عمل فى نخل اليتيم كانت يده مع أيديهم . وقد طعن فى هذا الحديث من جهة سنده ويفسد أيضا من جهة أنه لو ابيح لهم الاكل لاجل عملهم لما اختلف فيه الغنى والفقير فعلمنا أن هذا التاويل ساقط وأيضا فى حديث ابن عباس اباحة الاكل دون أن يكتسى منه عمامة ولو كان ذلك مستحقا لعمله لما اختلف فيه حكم الماكول والملبوس فهذا أحد الوجوه التى تاولت عليه الآية وهو ان يقتصر على الاكل فحسب إذا عمل لليتيم وقال آخرون ياخذه قرضا ثم يقضيه . وروى شريك عن أبى اسحاق عن حارثة بن مضرب عن عمر قال انى انزلت مال الله تعالى منى بمنزلة مال اليتيم ان استغنيت استعففت وان افتقرت اكلت بالمعروف وقضيت وروى عن عبيدة السلمانى وسعيد بن جبير وأبى العالية وأبى وائل ومجاهد مثل ذلك وهو ان ياخذ قرضا ثم يقضيه إذا وجد . وقول ثالث قال الحسن وابراهيم وعطاء بن أبى رباح ومكحول أنه ياخذ منه ما يسد الجوعة ويوارى العورة ولا يقضى إذا وجد وقول رابع وهو ما روى عن الشعبى أنه بمنزلة الميتة يتناوله عند الضرورة فاذا ايسر قضاه واذا لم يوسر فهو فى حل وقول خامس وهو ما روى مقسم عن ابن عباس (فليستعفف) قال بغناء (ومن كان فقيرا فلياكل بالمعروف) قال فلينفق على نفسه من ماله حتى لا يصيب من مال اليتيم شيا حدثنا عبد الباقى بن قانع حدثنا محمد بن عثمان بن أبى شيبة قال حدثنا منجاب بن الحارث قال حدثنا أبو عامر الاسدى قال حدثنا سفيان عن الاعمش عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس بمعنى ذلك وقد روى عكرمة عنه أنه يقضى وروى عن ابن عباس أنه منسوخ وقال

مجاهد فى رواية أخرى فليأكل بالمعروف من مال نفسه ولا رخصة له فى مال اليتيم وهو قول الحكم قال أبو بكر فحصل الاختلاف بين السلف على هذه الوجوه وروى عن ابن عباس أربع روايات على ماذكرنا أحدها أنه اذا احمل لليتيم فى ابله شرب من لبنها والثانية أنه يقضى والثالثة لا ينفق من مال اليتيم شيأ ولكنه يقوت على نفسه من ماله حتى لا يحتاج الى مال اليتيم والرابعة أنه منسوخ والذى نعرفه من مذهب أصحابنا أنه لا يأخذه قرضا ولا غيره غنيا كان أو فقيرا ولا يقرضه غيره أيضا وقد روى اسماعيل ابن سالم عن محمد قال أما نحن فلا نحب للوصى أن يأكل من مال اليتيم شيأ قرضا ولا غيره ولم يذكر خلافا وروى محمد فى كتاب الآثار عن ابى حنيفة عن رجل عن ابن مسعود قال لا يأكل الوصى من مال اليتيم قرضا ولا غيره وهو قول أبى حنيفة وذكر الطحاوى أن مذهب ابى حنيفة أنه يأخذ قرضا اذا احتاج ثم يقضيه كما روى عن عمر ومن تابعه وروى بشر بن الوليد عن أبى يوسف أنه لا يأكل من مال اليتيم اذا كان مقيما فان خرج لتقاضى دين لهم أو الى ضياع لهم فله أن ينفق ويكتسى ويركب فاذا رجع رد الثياب والدابة الى اليتيم قال وقال أبو يوسف وقوله تعالى (فليأكل بالمعروف) يجوز أن يكون منسوخا بقوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) *قال أبو بكر جعل أبو يوسف الوصى فى هذه الحال كالمضارب فى جواز النفقة من ماله فى السفر وقال ابن عبد الحكم عن مالك ومن كان له يتيم فخلط نفقته بماله فان كان الذى يصيب اليتيم أكثر مما يصيب وليه من نفقته فلا بأس وان كان الفضل لليتيم فلا يخلطه ولم يفرق بين الغنى والفقير وقال المعافى عن الثورى يجوز لولى اليتيم أن يأكل طعام اليتيم ويكافئه عليه وهذا يدل على أنه كان يجيز له أن يستقرض من ماله وقال الثورى لا يعجبنى أن ينتفع من ماله بشىء وان لم يكن على اليتيم فيه ضرر نحو اللوح يكتب فيه وقال الحسن بن حى يستقرض الوصى من مال اليتيم اذا احتاج اليه ثم يقضيه ويأكل الوصى من مال اليتيم بقدر عمله فيه اذا لم يضر بالصبى *قال الله تعالى (وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم إنه كان حوبا كبيرا) وقال تعالى (فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم ولا تأكلوها اسرافا وبدارا أن يكبروا) وقال تعالى (ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده) وقال تعالى (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) وقال تعالى (وان تقوموا لليتامى بالقسط) وقال تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون

تجارة عن تراض منكم) وهذه الآى محكمة حاظرة لمال اليتيم على وليه فى حال الغنى والفقر وقوله تعالى (ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف) متشابه محتمل للوجوه التى ذكرنا فأولى الاشياء بها حملها على موافقة الآى المحكمة وهو من يأكل من مال نفسه بالمعروف لئلا يحتاج الى مال اليتيم لان الله تعالى قد أمرنا برد المتشابه الى المحكم ونهانا عن اتباع المتشابه من غير رده الى المحكم قال الله تعالى (منه آيات محكمات هن أم الكتاب واخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله) وتاويل من تاوله على جواز أخذ مال اليتيم قرضا أو غير قرض مخالف لمعنى المحكم ومن تاوله على غير ذلك فقد رده الى المحكم وحمله على معناه فهو أولى وقد روى أن قوله تعالى (فليأكل بالمعروف) منسوخ رواه الحسن بن أبى الحسن بن عطية عن عطية ابيه عن ابن عباس (ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف) نسختها الآية التى تليها (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) وروى عثمان بن عطاء عن أبيه عن ابن عباس مثله وروى عيسى بن عبيد الكندى عن عبيد الله بن عمر بن مسلم عن الضحاك بن مزاحم فى قوله تعالى (ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف) منسوخ بقوله تعالى (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) * فان قيل روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رجلا سال النبى ﷺ فقال ليس لى مال ولى يتيم فقال كل من مال يتيمك غير مسرف ولا متأثل مالك بماله وروى عمرو بن دينار عن الحسن العوفى عن النبى ﷺ قال يأكل ولى اليتيم من ماله بالمعروف غير متأثل منه مالا * قيل له غير جائز الاعتراض بهذين الخبرين على ما ذكرنا من الآى المقتضية لحظر مال اليتيم فان صح ذلك فهو محمول على الوجه الذى يجوز وهو أن يعمل فى مال اليتيم مضاربة فيأخذ منه مقدار ربحه وهذا جائز عندنا وقد روى عن جماعة من السلف نحو ذلك * فان قيل فاذا جاز أن يأخذ ربح مال اليتيم اذا عمل به مضاربة فلم لا يجوز أن يأكل من ماله اذا عمل فيه كما روى عن ابن عباس فى احدى الروايات عنه أنه اذا كان يهنا جرباء الابل ويبغى ضالتها ويلوط حياضها جاز له أن يشرب من لبنها غير مضر بنسل ولا ناهك حلبا وكما روى عن الحسن أن الوصى كان اذا عمل فى نخل اليتيم كانت يده مع أيديهم * قيل له لانه لا يخلو الوصى اذا أعان فى الابل وعمل فى النخل من أحد وجهين اما ان يأخذه على وجه الاجرة لعمله أو على غير الاجرة والعوض من العمل فان كان يأخذه على وجه الاجرة فذلك يفسد من أربعة أوجه أحدها ان الذين أباحوا ذلك له انما أباحوه فى حال الفقر اذ لا خلاف أن الغنى لا يجوز له أخذه وهو نص الكتاب

فى قوله تعالى (ومن كان غنيا فليستعفف) واستحقاق الاجرة لا يختلف فيه الغنى والفقير فبطل أن يكون أجرة من هذا الوجه والوجه الثانى أن الوصى لا يجوز له أن يستاجر نفسه لليتيم والوجه الثالث ان الذين أباحوا ذلك لم يشرطوا له شيا معلوما والاجارة لا تصح الا باجرة معلومة والوجه الرابع أن من أباح ذلك له لم يجعله أجرة فبطل ان يكون ذلك اجرة وليس هو بمنزلة ربح المضاربة اذا عمل به الوصى لان الربح الذى يستحقه من المال لم يكن قط مالا لليتيم ألا ترى أن ما يشرطه رب المال للمضارب من الربح لم يكن قط ملكا لرب المال ولو كان ملكا لرب المال مشروطا للمضارب بدلا من عمله لوجب أن يكون مضمونا عليه كالاجرة التى هى مستحقة من مال المستاجر بدلا من عمل الاجير هى مضمونة على المستاجر فلما لم يكن الربح المشروط للمضارب مضمونا على رب المال ثبت انه لم يكن قط ملكا لرب المال وانه انما حدث على ملك المضارب ويدل على ذلك ان مريضا لو دفع مالا مضاربة وشرط للمضارب تسعة أعشار الربح وهو اكثر من ربح مثله ان ذلك جائز ولم يحتسب بالمشروط للمضارب من ذلك من مال المريض ان مات من مرضه وان ذلك ليس بمنزلة ما لو استاجره باكثر من اجرة مثله فيكون ذلك من الثلث فليس اذا فى اخذه ربح المضاربة اخذ شىء من مال اليتيم * فان قيل هلا كان الوصى فى ذلك كسائر العمال والقضاة الذين يعملون وياخذون ارزاقهم لاجل عملهم للمسلمين فكذلك الوصى اذا عمل لليتيم جاز له اخذ رزقه بقدر عمله * قيل له لا خلاف بين الفقهاء ان الوصى لا يجوز له اخذ شىء من مال اليتيم لاجل عمله اذا كان غنيا وقد حظر ذلك عليه نص التنزيل فى قوله تعالى (ومن كان غنيا فليستعفف) ولا خلاف مع ذلك ان القضاة والعمال جائز لهم اخذ ارزاقهم مع الغنى فلو كان ما اخذه ولى اليتيم من ماله يجرى مجرى رزق القضاة والعمال جاز له ان يأخذه فى حال الغنى فدل ذلك على ان ولى اليتيم لا يستحق رزقا من ماله ولا خلاف ايضا ان القاضى لا يجوز له ان ياخذ من مال اليتيم شيا واليه القيام بامر الايتام فثبت بذلك ان سائر الناس ممن لهم الولاية على الايتام لا يجوز لهم اخذ شىء من اموالهم لا قرضا ولا غيره كما لا ياخذه القاضى فقيرا كان او غنيا * فان قيل فما الفرق بين رزق القاضى والعامل وبين اخذ ولى اليتيم من ماله مقدار الكفاية وبين اخذ الاجرة * قيل له ان الرزق ليس باجرة لشىء وانما هو شىء جعله الله له ولكل من قام بشىء من امور المسلمين ألا ترى ان الفقهاء لهم اخذ الارزاق ولم يعملوا اشيا يجوز اخذ الاجرة عليه

لان

لان اشتغالهم بالفتيا وتفقيه الناس فرض ولا جائز لاحد اخذ الاجرة على الفروض والمقاتلة وذريتها ياخذون الارزاق وليست باجرة وكذلك الخلفاء وقد كان للنبي صلى الله عليه وسلم سهم من الخمس والفيء وسهم من الغنيمة اذا حضر القتال وغير جائز لاحد ان يقول ان النبي صلى الله عليه وسلم قد كان ياخذ الاجر على شيء مما يقوم به من امور الدين وكيف يجوز ذلك مع قول الله تعالى (قل ما اسالكم عليه من اجر وما انا من المتكلفين) و(قل لا أسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى) فثبت بذلك ان الرزق ليس باجرة ويدلك على هذا انه قد تجب للفقراء والمساكين والايتام في بيت المال الحقوق ولا ياخذونها بدلا من شيء فاخذ الاجرة للقاضي ولمن قام بشيء من امور الدين غير جائز وقد منع القاضي ان يقبل الهدية وسئل عبد الله بن مسعود عن قوله تعالى (اكالون للسحت) أهو الرشا قال لا ذاك كفر انما هو هدايا العمال وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هدايا الامراء غلول فالقاضي ممنوع من اخذ الاجرة على شيء من امر القضاء ومحظور عليه قبول الهدايا وتاولها السلف على انها السحت المذكور في كتاب الله تعالى وولي اليتيم لا يخلو فيما ياخذه من مال اليتيم من ان ياخذه اجرة او على سبيل رزق القاضي والعامل ومعلوم ان الاجرة انما تكون على عمل معلوم ومدة معلومة واجر معلوم وينبغي ان يتقدم له عقد اجارة ويستوي فيها الغني والفقير ومن يجيز له اخذ شيء من مال اليتيم على وجه القرض او على جهة غير القرض فانه لا يجعله اجرة لما ذكرنا ولاختلاف حكم الغني والفقير عندهم فيه فثبت انه ليس باجرة ولا يجوز له ان ياخذه على حسب ما ياخذه القضاة من الارزاق لاستواء حال الغني والفقير من القضاة فيما ياخذونه من الارزاق واختلاف الغني والفقير عند مجيزي اخذ ذلك من مال اليتيم ولان الرزق انما يجب في بيت مال المسلمين لا في مال احد بعينه من الناس فالمشبه لولي اليتيم فيما يجيز له اخذ شيء من ماله بالقاضي والاجير فيما ياخذانه مغفل للواجب عليه * ويدل على ان ولي اليتيم لا يحل له اخذ شيء من ماله قول النبي صلى الله عليه وسلم في غنائم خيبر لا يحل لي مما افاء الله عليكم مثل هذه يعني وبرة أخذها من بعيره الا الخمس والخمس مردود فيكم فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم فيما يتولاه من مال المسلمين كما ذكرنا فالوصي فيما يتولاه من مال اليتيم احرى ان يكون كذلك وايضا لما كان دخول الوصي في الوصية على وجه التبرع من غير شرط اجرة كان بمنزلة المستبضع فلا اجرة له ولا يحل له اخذ شيء منه قرضا ولا غيره كما لا يجوز ذلك

للمستبضع * وقوله تعالى (فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم) قال ابو بكر الآي التي تقدم ذكرها فى امر الايتام تدل على ان سبيل الايتام ان يلى عليهم غيرهم فى حفظ اموالهم والتصرف عليهم فيما يعود نفعه عليهم وهم وصى الاب او الجدان لم يكن وصى اب او وصى الجدان لم يكن احد من هؤلاء او امين حاكم عدل بعد ان يكون الامين ايضا عدلا وكذلك شرط الاوصياء والجد والاب وكل من يتصرف على الصغير لايستحق الولاية عليه الا ان يكون عدلا مأمونا فاما الفاسق والمتهم من الآباء والمرتشى من الحكام والاوصياء والامناء غير المأمونين فان واحدا من هؤلاء غير جائز له التصرف على الصغير ولاخلاف فى ذلك نعلمه ألاترى انه لاخلاف بين المسلمين فى ان القاضى اذا فسق باخذ الرشا او ميل الى هوى وترك الحكم انه معزول غير جائز الحكم فكذلك حكم الله فيمن ائتمنه على اموال الايتام من قاض او وصى او امين او حاكم فغير جائز ثبوت ولايته فى ذلك الا على شرط العدالة وصحة الامانة وقد امر الله تعالى اولياء الايتام بالاشهاد عليهم بعد البلوغ بما يدفعون اليهم من اموالهم وفى ذلك ضروب من الاحكام احدها الاحتياط لكل واحد من اليتيم والى ماله فاما اليتيم فلانه اذا قامت عليه البينة بقبض المال كان ابعد من ان يدعى ماليس له واما الوصى فلان يبطل دعوى اليتيم بانه لم يدفعه اليه كما امر الله تعالى بالاشهاد على البيوع احتياطا للمتبايعين ووجه آخر فى اشهاد وهو انه يظهر اداء امانته وبراءة ساحته كما امر النبى صلى الله عليه وسلم الملتقط بالاشهاد على اللقطة فى حديث عياض بن حماد المجاشعى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال من وجد لقطة فليشهد ذوى عدل ولا يكتم ولا يغيب فامره بالاشهاد لتظهر امانته وتزول عنه التهمة والله الموفق

(ذكر اختلاف الفقهاء فى تصديق الوصى على دفع المال الى اليتيم)

قال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد فى الوصى اذا ادعى بعد بلوغ اليتيم انه قد دفع المال اليه انه يصدق وكذلك لو قال انفقت عليه فى صغره صدق فى نفقة مثله وكذلك لو قال هلك المال وهو قول سفيان الثورى وقال مالك لا يصدق الوصى انه دفع المال الى اليتيم وهو قول الشافعى قال لان الذى زعم انه دفعه اليه غير الذى ائتمنه كالوكيل بدفع المال الى غيره لا يصدق الا ببينة وقال الله تعالى (فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم) * قال

أبو بكر وليس فى الامر بالاشهاد دليل على أنه غير أمين ولا مصـدق فيه لان الاشهاد مندوب اليه فى الامانات كهو فى المضمونات ألا ترى أنه يصح الاشهاد على رد الامانات من الودائع كما يصح فى اداء المضمونات من الديون فاذا ليس فى الامر بالاشهاد دلالة على انه غير مصدق فيه اذا لم يشهد * فان قيـل اذا كان مصدقا فى الرد فما معنى الاشهاد مع قبول قوله بغير بينة * قيـل له فيه ماقدمنا ذكره من ظهور امانته والاحتياط له فى زوال التهمة عنه فى أن لا يدعى عليه بعـد ماقد ظهر رده وفيه الاحتياط لليتيم فى ان لا يدعى مايظهر كذبه فيه وفيه أيضا سقوط اليمين عن الوصى اذا كانت له بينة فى دفعه اليه ولو لم يشهد وادعى اليتيم انه لم يدفعه كان القول قول الوصى مع يمينه واذا أشهد فلا يمين عليـه فهذه المعانى كلها مضمنة بالاشهاد وان كان امانة فى يده * ويدل على انه مصـدق فيه بغير اشهاد اتفاق الجميـع على انه مامور بحفظه وامساكه على وجـه الامانة حتى يوصـله الى اليتيم فى وقت استحقاقه فهو بمنزلة الودائع والمضاربات وماجرى مجراها من الامانات فوجب أن يكون مصدقا على الرد كما يصدق على رد الوديعة والدليل على أنه امانة ان اليتيم لو صدقه على الهلاك لم يضمنه كما أن المودع اذا صـدق المودع فى هلاك الوديعة لم يضمنه وأما قول الشـافعى انه لم يأتمنهم الايتام لم يصدقوا فقول ظاهر الاختلال بعيد من معانى الفقه منتقض فاسـد لانه لو كان ماذكره علة لنفى التصديق لوجب أن لا يصدق القاضى اذا قال لليتيم قد دفعته اليك لانه لم يأتمنه وكذلك يلزمه أن يقول فى الاب اذا قال بعد بلوغ الصغير قد دفعت اليك مالك أن لا يصـدقه لانه لم يأتمنه ويلزمه أيضا أن يوجب عليهم الضمان اذا تصادقوا بعـد البلوغ انه قد هلك لانه أمسك ماله من غير ائتمان له عليـه واما تشبيهه اياه بالوكيل بدفع المـال الى غيره فتشبيه بعيد ومع ذلك فلا فرق بينهما من الوجه الذى صدقنا فيه الوصى لان الوكيل مصدق ايضا فى براءة نفسه غير مصدق فى ايجاب الضمان ودفعه الى غيره وانما لم يقبل قوله على المامور بالدفع اليه فامافى براءة نفسه فهو مصدق كما صـدقنا الوصى على الرد بعـد البلوغ وأيضا فان الوصى فى معنى من يتصرف على اليتيم باذنه ألا ترى انه يجوز تصرفه عليه فى البيـع والشرى كجواز تصرف ابيـه فاذا كان امساك الوصى المـال بائتمان الاب له عليه واذن الاب جائز على الصغير صار كانه ممسـك له بعد البلوغ باذنه فلا فرق بينه وبين المودع وقوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون) الآية قال ابو بكر قد انتظمت هذه الجملة عموما ومجملا فاما العموم فقوله للرجال وللنساء

وقوله تعالى (مما ترك الوالدان والاقربون) فلذلك عموم فى ايجاب الميراث للرجال والنساء من الوالدين والاقربين فدل من هذه الجهة على اثبات مواريث ذوى الارحام لان احد الا يمتنع ان يقول ان العمات والخالات والاخوال واولاد البنات من الاقربين فوجب بظاهر الآية اثبات ميراثهم الا انه لما كان قوله (نصيب) مجملا غير مذكور المقدار فى الآية امتنع استعمال حكمه الا بورود بيان من غيره الا ان الاحتجاج بظاهر الآية فى اثبات ميراث ما لذوى الارحام سائغ وهذا مثل قوله تعالى (خذ من اموالهم صدقة) وقوله تعالى (انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض) وقوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) عطفا على ما قدم ذكره من الزرع والثمرة فهذه الفاظ قد اشتملت على العموم والمجمل فلا يمنع ما فيها من الاجمال من الاحتجاج بعمومها متى اختلفنا فيما انتظمه لفظ العموم وهو اصناف الاموال الموجب فيها وان لم يصح الاحتجاج بما فيها من المجمل عند اختلافنا فى المقدار الواجب كذلك متى اختلفنا فى الورثة المستحقين للميراث ساغ الاحتجاج بعموم قوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون) الآية ومتى اختلفنا فى المقدار الواجب لكل واحد منهم احتجنا فى اثباته الى بيان من غيره فان قيل لما قال (نصيبا مفروضا) ولم يكن لذوى الارحام نصيب مفروض علمنا انهم لم يدخلوا فى مراد الآية قيل له ما ذكرت لا يخرجهم من حكمها وكونهم مرادين بها الا ان الذى يجب لذوى الارحام عند موجبى مواريثهم هو نصيب مفروض لكل واحد منهم وهو معلوم مقدر كانصباء ذوى السهام لا فرق بينهما من هذا الوجه وانما ابان الله تعالى ان لكل واحد من الرجال والنساء نصيبا مفروضا غير مذكور المقدار فى الآية لانه مؤذن ببيان وتقدير معلوم له يرد فى التالى فكما ورد البيان فى نصيب الوالدين والاولاد وذوى السهام بعضها بنص التنزيل وبعضها بنص السنة وبعضها باجماع الامة وبعضها بالقياس والنظر كذلك قد ورد بيان انصباء ذوى الارحام بعضها بالسنة وبعضها بدليل الكتاب وبعضها باتفاق الامة من حيث اوجبت الآية لذوى الارحام انصباء فلم يجز اسقاط عمومها فيهم ووجب توريثهم بها ثم اذا استحقوا الميرث بها كان المستحق من النصيب المفروض على ما ذهب اليه القائلون بتوريث ذوى الارحام فيهم فهم وان كانوا مختلفين فى بعضها فقد اتفقوا فى البعض وما اختلفوا فيه لم يخل من دليل لله تعالى يدل على حكم فيه فان قيل قد روى عن قتادة وابن جريج ان الآية نزلت على سبب وهو ان اهل الجاهلية كانوا

يورثون الذكور دون الاناث فنزلت الآية وقال غيرهما ان العرب كانت لا تورث الا من طاعن بالرمح وزادعن الحريم والمال فانزل الله تعالى هذه الآية ابطالا لحكمهم فلا يصح اعتبار عمومها فى غير ما وردت فيه * قيل له هذا غلط من وجوه احدها ان السبب الذى ذكرت غير مقصور على الاولاد وذوى السهام من القرابات الذين بين الله حكمهم فى غيرها وانما السبب انهم كانوا يورثون الذكور دون الاناث وجائز ان يكونوا قد كانوا يورثون ذوى الارحام من الرجال دون الاناث فليس فيما ذكرت اذا دليل على ان السبب كان توريث الاولاد ومن ذكرهم الله تعالى من ذوى السهام فى آية المواريث ومن جهة اخرى انها لو نزلت على سبب خاص لم يوجب ذلك تخصيص عموم اللفظ بل الحكم للعموم دون السبب عندنا فنزولها على سبب ونزولها مبتدأة من غير سبب سواء وايضا فان الله قد ذكر مع الاولاد غيرهم من الاقربين فى قوله تعالى (مما ترك الولدان والاقربون) فعلمنا انه لم يرد به ميراث الاولاد دون سائر الاقربين ويحتج بهذه الآية فى توريث الاخوة والاخوات مع الجد كنحو احتجاجنا بها فى توريث ذوى الارحام وقوله تعالى (نصيبا مفروضا) يعنى والله اعلم معلوما مقدرا ويقال ان اصل الفرض الحز فى القداح علامة لها تميز بينها والفرضة العلامة فى قسم الماء يعرف بها كل ذى حق نصيبه من الشرب فاذا كان اصل الفرض هذا ثم نقل الى المقادير المعلومة فى الشرع او الى الامور الثابتة اللازمة وقد قيل ان اصل الفرض الثبوت ولذلك سمى الحز الذى فى سية القوس فرضا لثبوته والفرض فى الشرع ينقسم الى هذين المعنيين فتى اريد به الوجوب كان المفروض فى اعلى مراتب الايجاب وقد اختلف فى معنى الفرض والواجب فى الشرع من بعض الوجوه وان كان كل مفروض واجبا من حيث كان الفرض يقتضى فارضا وموجبا له وليس كذلك الواجب لانه قد يجب من غير ايجاب موجب له ألا ترى انه جائز ان يقال ان ثواب المطيعين واجب على الله فى حكمته ولا يجوز ان يقال انه فرض عليه اذ كان الفرض يقتضى فارضا وقد يكون واجبا فى الحكمة غير مقتض موجبا واصل الوجوب فى اللغة هو السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت ووجب الحائط اذا سقط وسمعت وجبة يعنى سقطة وقال الله تعالى (فاذا وجبت جنوبها) يعنى سقطت فالفرض فى اصل اللغة اشد تاثيرا من الواجب وكذلك حكمهما فى الشرع اذ كان الحز الواقع ثابت الاثر وليس كذلك الوجوب قوله تعالى (واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى) الآية قال سعيد بن المسيب

وابو مالك وابو صالح هى منسوخة بالميراث وقال ابن عباس وعطاء والحسن والشعبى
وابراهيم ومجاهد والزهرى انها محكمة ليست بمنسوخة وروى عطية عن ابن عباس يعنى
عند قسمة الميراث وذلك قبل ان ينزل القرآن فانزل الله تعالى بعد ذلك الفرائض فاعطى
كل ذى حق حقه فجعلت الصدقة فيما سمى المتوفى ففى هذه الرواية عن ابن عباس انها
كانت واجبة عند قسمة الميراث ثم نسخت بالميراث وجعل ذلك فى وصية الميت لهم
وروى عكرمة عنه انها ليست بمنسوخة وهى فى قسمة الميراث ترضخ لهم فان كان فى
المال تقصير اعتذر اليهم وهو قوله تعالى (وقولوا لهم قولا معروفا) وروى الحجاج عن
ابى اسحاق ان اباموسى الاشعرى وعبد الرحمن بن ابى بكر كانا يعطيان من حضر من
هؤلاء وقال قتادة عن الحسن قال قال ابو موسى هى محكمة وروى اشعث عن ابن
سيرين عن حميد بن عبد الرحمن قال ولى ابى ميراثا فامر بشاة فذبحت ثم صنعت ولما
قسم ذلك الميراث اطعمهم ثم تلا (واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى) الآية
وروى محمد بن سيرين عن عبيدة مثله وقال لولا هذه الآية لكانت هذه الشاة(١) من مالى
وذكر انه كان من مال يتيم قد وليه وروى هشيم عن ابى بشر عن سعيد بن جبير فى هذه
الآية قال هذه الآية يتهاون بها الناس وقال هما وليان احدهما يرث والآخر
لا يرث والذى يرث هو الذى امر ان يرزقهم ويعطيهم والذى لا يرث هو الذى امر ان
يقول لهم قولا معروفا ويقول هذا المال لقوم غيب او لايتام صغار ولكم فيه حق
ولسنا نملك ان نعطى منه شيأ فهذا القول المعروف قال هى محكمة وليست بمنسوخة
فحمل سعيد بن جبير قوله (فارزقوهم) على انهم يعطون انصباءهم من الميراث والقول
المعروف للآخرين فكانت فائدة الآية عنده ان حضر بعض الورثة وفيهم غائب او صغير انه
يعطى الحاضر نصيبه من الميراث ويمسك نصيب الغائب والصغير فان صح هذا التاويل
فهو حجة لقول من يقول فى الوديعة اذا كانت بين رجلين وغاب احدهما ان للحاضر
ان يأخذ نصيبه ويمسك المودع نصيب الغائب وهو قول ابى يوسف ومحمد وابو حنيفة
يقول لا يعطى احد المودعين شيا اذا كانا شريكين فيه حتى يحضر الآخر وروى عطاء
عن سعيد بن جبير (وقولوا لهم قولا معروفا) قال يقول عدة جميلة ان كان الورثة صغارا
يقول اولياء الورثة لهؤلاء الذين لا يرثون من قرابة الميت واليتامى والمساكين ان
هؤلاء الورثة صغار فاذا بلغوا امرناهم ان يعرفوا حقكم ويتبعوا فيه وصية ربهم

(١) (قوله من مالى) اى من جملة مال اليتيم الذى اليه فاضافة المال الى نفسه اضافة مجازية لا حقيقة (لمصححه)

فحصل

حصل اختلاف السلف فى ذلك على اربعة اوجه قال سعيد بن المسيب وابو مالك وابو صالح انها منسوخة بالميراث والثانى رواية عكرمة عن ابن عباس وقول عطاء والحسن والشعبى وابراهيم ومجاهد أنها ثابتة الحكم غير منسوخة وهى فى الميراث والثالث وهو قول ثالث عن ابن عباس انها فى وصية الميت لهؤلاء منسوخة عن الميراث وروى نحوه عن زيد بن أسلم قال زيد بن أسلم هذا شىء أمر به الموصى فى الوقت الذى يوصى فيه واستدل بقوله تعالى (وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا) قال يقول له من حضره اتق الله وصلهم وبرهم واعطهم والرابع قول سعيد بن جبير فى رواية أبى بشر عنه أن قوله (فارزقوهم منه) هو الميراث نفسه (وقولوا لهم قولا معروفا) لغير أهل الميراث فاما الذين قالوا انها منسوخة فانه كان عندهم على الوجوب قبل نزول الميراث فلما نزلت المواريث وجعل لكل وارث نصيب معلوم صار ذلك منسوخا واما الذين قالوا ثابتة الحكم فانه محمول عندنا على أنهم رأوه ندبا واستحبابا لا حتما وايجابا لانها لو كانت واجبة مع كثرة قسمة المواريث فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة ومن بعدهم لنقل وجوب ذلك واستحقاقه لهؤلاء كما نقلت المواريث لعموم الحاجة اليه فلما لم يثبت وجوب ذلك عن النبى ﷺ ولا عن الصحابة دل ذلك على أنه استحباب ليس بايجاب وما روى عن عبد الرحمن وعبيدة وابى موسى فى ذلك فجائز أن يكون الورثة كانوا كبارا فذبح الشاة من جملة المال باذنهم وما روى فى الحديث أن عبيدة قسم ميراث أيتام فذبح شاة فان هذا على أنهم كانوا يتامى فكبروا والا انهم لو كانوا صغارا لم تصح مقاسمتهم ويدل على أنه ندب ما روى عطاء عن سعيد بن جبير أن الوصى يقول لهؤلاء الحاضرين من أولى القربى وغيرهم أن هؤلاء الورثة صغار ويعتذرون اليهم بمثله ولو كانوا مستحقين له على الايجاب لوجب اعطاؤهم صغارا كان الورثة او كبارا او أيضا فان الله تعالى قد قسم المواريث بين الورثة وبين نصيب كل واحد منهم فى آية المواريث ولم يجعل فيها لهؤلاء شيا وما كان ملكا لغيره فغير جائز ازالته الى غيره الا بالوجوه التى حكم الله بازالته بها لقوله تعالى (لا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) وقال النبى صلى الله عليه وسلم دماؤكم وأموالكم عليكم حرام وقال لا يحل مال امرىء مسلم الا بطيبة من نفسه وهذا كله يوجب أن يكون اعطاء هؤلاء الحاضرين عند القسمة استحبابا لا ايجابا * وأما قوله تعالى (وقولوا لهم قولا معروفا) فقد روى عن ابن عباس انه اذا كان

فى المال تقصيرا اعتذر اليهم وعن سعيد بن جبير قال يعطى الميراث أهله وهو معنى قوله تعالى (فارزقوهم منه) فى هذه الرواية ويقول لمن لا يرث أن هذا المال لقوم غيب ولا يتام صغار ولكم فيه حق ولسنا نملك أن نعطى منه شيأ فمعناه عنده ضرب من الاعتذار اليهم وقال بعض أهل العلم اذا أعطوهم عند القسمة شيا لا يمن عليهم ولا ينتهرهم ولا يسىء اللفظ فيما يخاطبهم به لقوله تعالى (قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى) وقوله تعالى (فاما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر) *قوله تعالى (وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم) الآية اختلف السلف فى تاويله فروى عن ابن عباس رواية وعن سعيد بن جبير والحسن ومجاهد وقتادة والضحاك والسدى قالوا هو الرجل يحضره الموت فيقول له من يحضره اتق الله أعطهم صلهم برهم ولو كانوا هم الذين يوصون لاحبوا أن يبقوا الاولادهم قال حبيب بن أبى ثابت فسالت مقسما عن ذلك فقال لا ولكنه الرجل يحضره الموت فيقول له من يحضره اتق الله وامسك عليك مالك ولو كانوا ذوى قرابته لاحبوا أن يوصى لهم فتاوله الاولون على نهى الحاضرين عن الحض على الوصية وتاوله مقسم على نهى من يامره بتركها وقال الحسن فى رواية أخرى هو الرجل يكون عند الميت فيقول أوص باكثر من الثلث من مالك وعن ابن عباس رواية أخرى أنه قال فى ولاية مال اليتيم وحفظه أن عليهم أن يعملوا فيه ويقولوا بمثل ما يحب أن يعمل ويقال فى أموال أيتامهم وضعاف ذريتهم بعد موتهم وجائز أن تكون هذه المعانى التى تاولها السلف عليها الآية مرادة بها الا أن ما نهى عنه من الامر بالوصية أن النهى عنها اذا قصد المشير بذلك الى الاضرار بالورثة أو بالموصى لهم مما لا يرضاه هو لنفسه لو كان مكان هؤلاء وذلك بان يكون المريض قليل المال له ذرية ضعفاء فيامره الذى يحضره باستغراق الثلث للوصية ولو كان هو مكانه لم يرض بذلك وصية له لاجل ورثته وهذا يدل على أن المستحب له اذا كان له ورثة ضعفاء وهو قليل المال أن لا يوصى بشىء ويتركه لهم أو يوصى لهم باقل من الثلث وقد قال النبى ﷺ لسعد حين قال أوصى بجميع مالى فقال لا الى أن رده الى الثلث فقال الثلث والثلث كثير انك ان تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس فاخبر النبى ﷺ أن الورثة اذا كانوا افقراء فترك الوصية ليستغنوا به أفضل من فعلها وذكر الحسن بن زياد عن أبى حنيفة أنه كان يقول الافضل لمن له مال كثير الوصية بما يريد أن يوصى به على وجه القربة من ثلث ماله والافضل لمن ليس له مال كثير أن

لا يوصى

لا يوصي منه بشيء وأن يبقيه لورثته والنهي منصرف أيضا الى من يامره من الحاضرين بان يوصي باكثر من الثلث على ما روى عن الحسن لان ذلك لا يجوز أن يفعله لقول النبي ﷺ الثلث كثير ولنهيه سعدا عن الوصية باكثر من الثلث وجائز أن يكون ما تاله مقسم مرادا بان يقول الحاضر لا توص بشيء ولو كان من ذوي قرابته لاحب أن يوصي له فيشير عليه بما لا يرضاه لنفسه * وقد روى عن النبي ﷺ معنى ذلك حدثنا عبد الباقي ابن قانع قال حدثنا ابراهيم بن هاشم قال حدثنا هدبة قال حدثنا همام قال حدثنا قتادة عن أنس أن رسول الله ﷺ قال لا يؤمن العبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه من الخير وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحسن بن العباس الرازي قال حدثنا سهل بن عثمان قال حدثنا زياد بن عبد الله عن ليث عن طلحة عن خيثمة عن عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ قال من سره أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتاته منيته وهو يشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله ويحب أن ياتى الى الناس ما يحب أن ياتى اليه. قال أبو بكر فهذا معنى قوله تعالى (وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا) فنهاه عز وجل أن يشير على غيره ويامره بما لا يرضاه لنفسه ولا هله ولورثته وأمر الله تعالى بان يقول الحاضرون قولا سديدا وهو العدل والحق الذي لا خلل فيه ولا فساد في اجحاف بوارث أو حرمان لذي قرابة * وقوله تعالى (ان الذين يا كلون أموال اليتامى ظلما) الآية روى عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد أنه لما نزلت هذه الآية عزل من كان فى حجره يتيم طعامه عن طعامه وشرابه عن شرابه حتى فسد حتى أنزل الله تعالى (وان تخالطوهم فاخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح) فرخص لهم فى الخلطة على وجه الاصلاح * قال أبو بكر قد خص الله تعالى الاكل بالذكر وسائر الاموال غير المأكول منها محظور اتلافه من مال اليتيم كحظر المأكول منه ولكنه خص الاكل بالذكر لانه أعظم ما يبتغى له الاموال وقد بينا ذلك ونظائره فيما قد سلف وقوله تعالى (انما يا كلون فى بطونهم نارا) روى عن السدى أن لهب النار يخرج من فيه ومسامعه وأنفه وعينيه يوم القيامة يعرفه كل من رآه أنه أكل مال اليتيم وقيل أنه كالمثل لانهم يصيرون به الى جهنم فتمتلىء بالنار أجوافهم . ومن جهال الحشو وأصحاب الحديث من يظن أن قوله تعالى (ان الذين يا كلون أموال اليتامى ظلما) منسوخ بقوله تعالى (وان تخالطوهم فاخوانكم) وقد أثبته بعضهم فى الناسخ والمنسوخ لما روى أنه لما نزلت هذه الآية عزلوا طعام اليتيم وشرابه حتى نزل قوله تعالى (وان تخالطوهم

فاخوانكم) وهذا القول من قائله يدل على جهله بمعنى النسخ وبما يجوز نسخه مما لا يجوز ولا خلاف بين المسلمين أن أكل مال اليتيم ظلما محظور وأن الوعيد المذكور في الآية قائم فيه على اختلاف منهم في لحاق الوعيد به في الآخرة لا محالة أو جواز الغفران فاما النسخ فلا يجيزه عاقل في مثله وجهل هذا الرجل أن الظلم لا تجوز اباحته بحال فلا يجوز نسخ حظره وانما عزل من كان في حجره يتيم من الصحابة طعامه عن طعامه لانه خاف أن يأكل من مال اليتيم ما لا يستحقه فتلحقه سمة الظلم ويصير من أهل الوعيد في الآية واحتاطوا بذلك فلما نزل قوله تعالى (وان تخالطوهم فاخوانكم) زال عنهم الخوف في الخلطة بعد أن يقصدوا الاصلاح بها وليس فيه اباحة لأكل مال اليتيم ظلما حتى يكون ناسخا لقوله تعالى (ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما) والله أعلم

(باب الفرائض)

قال أبو بكر قد كان أهل الجاهلية يتوارثون بشيئين أحدهما النسب والآخر السبب فاما ما يستحق بالنسب فلم يكونوا يورثون الصغار ولا الاناث وانما يورثون من قاتل على الفرس وحاز الغنيمة روى ذلك عن ابن عباس وسعيد بن جبير في آخرين منهم الى أن انزل الله تعالى (يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن) الى قوله تعالى (والمستضعفين من الولدان) وانزل الله تعالى قوله (يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين) وقد كانوا مقرين بعد مبعث النبي صلى الله عليه وسلم على ما كانوا عليه في الجاهلية في المناكحات والطلاق والميراث الى أن نقلوا عنه الى غيره بالشريعة قال ابن جريج قلت لعطاء ابلغك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اقر الناس على ما ادركهم عليه ﷺ من طلاق او نكاح أو ميراث قال لم يبلغنا الا ذلك وروى حماد بن زيد عن ابن عون عن ابن سيرين قال توارث المهاجرون والانصار بنسبهم الذي كان في الجاهلية وقال ابن جريج عن عمرو بن شعيب قال ما كان من نكاح او طلاق في الجاهلية فان رسول الله صلى الله عليه وسلم اقره على ذلك الا الربا فما ادرك الاسلام من ربا لم يقبض رد البائع رأس ماله وطرح الربا وروى حماد بن زيد عن ايوب عن سعيد بن جبير قال بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم والناس على امر جاهليتهم الى أن يؤمروا بشيء او ينهوا عنه والا فهم على ما كانوا عليه من امر جاهليتهم وهو على ما روى عن ابن عباس انه قال الحلال ما احل الله تعالى والحرام ما حرم الله تعالى وما سكت عنه فهو عفو فقد كانوا مقرين بعد مبعث

النبي

النبي صلى الله عليه وسلم فيما لا يحظره العقل على ما كانوا عليه وقد كانت العرب متمسكة ببعض شرائع ابراهيم واسماعيل عليهما السلام وقد كانوا احدثوا اشياء منها ما يحظره العقل نحو الشرك وعبادة الاوثان ودفن البنات وكثير من الاشياء المقبحة فى العقول وقد كانوا على أشياء من مكارم الاخلاق وكثير من المعاملات التى لا تحظرها العقول فبعث الله نبيه صلى الله عليه وسلم داعيا الى التوحيد وترك ما تحظره العقول من عبادة الاوثان ودفن البنات والسائبة والوصيلة والحامى وما كانوا يتقربون به الى اوثانهم وتركهم فيما لم يكن العقل يحظره من المعاملات وعقود البياعات والمناكحات والطلاق والمواريث على ما كانوا عليه فكان ذلك جائزا منهم اذ ليس فى العقل حظره ولم تقم حجة السمع عليهم بتحريمه فكان امر مواريثهم على ما كانوا عليه من توريث الذكور المقاتلة منهم دون الصغار ودون الاناث الى ان أنزل الله تعالى آى المواريث وكان السبب الذى يتوارثون به شيئين احدهما الحلف والمعاقدة والآخر التبنى ثم جاء الاسلام فتركوا برهة من الدهر على ما كانوا عليه ثم نسخ فمن الناس من يقول انهم كانوا يتوارثون بالحلف والمعاقدة بنص التنزيل ثم نسخ وقال شيبان عن قتادة فى قوله تعالى (والذين (١) عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) قال كان الرجل فى الجاهلية يعاقد الرجل فيقول دمى دمك (٢) وهدمى هدمك وترثنى وارثك وتطلب بى واطلب بك قال فورثوا السدس فى الاسلام من جميع الاموال ثم يأخذ أهل الميراث ميراثهم ثم نسخ بعد ذلك فقال الله تعالى (واولوا الارحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله) وروى الحسن بن عطية عن أبيه عن ابن عباس فى قوله تعالى (ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والاقربون والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) كان الرجل فى الجاهلية يحلف له الرجل فيكون تابعه فاذا مات صار الميراث لاهله واقاربه وبقى تابعه ليس له شيء فانزل الله تعالى (والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) فكان يعطى من ميراثه وقال عطاء عن سعيد بن جبير فى قوله تعالى (والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) وذلك ان الرجل فى الجاهلية وفى الاسلام كان يرغب فى خلة الرجل فيعاقده فيقول ترثنى وارثك وأيهما مات قبل صاحبه كان للحى ما اشترط من مال الميت فلما نزلت هذه

(١) (قوله تعالى عاقدت) هكذا قرأ السبعة ما عدا عاصما وحمزة والكسائى فانهم قرأوا (عقدت) بغير الف (لمصححه)

(٢) (قوله وهدمى هدمك) الهدم بسكون الدال وفتحها ايضا بمعنى القبر اى اقبر حيث تقبر (لمصححه)

الآية فى قسمة الميراث ولم يذكر أهل العقد جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يانبي الله نزلت قسمة الميراث ولم يذكر أهل العقد وقد كنت عاقدت رجلا فات فنزلت (والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم ان الله كان على كل شىء شهيدا) فاخبر هؤلاء السلف ان ميراث الحليف قد كان حكمه ثابتا فى الاسلام من طريق السمع لا من جهة اقرارهم على ما كانوا عليه من أمر الجاهلية وقال بعضهم لم يكن ذلك ثابتا بالسمع من طريق الشرع وانما كانوا مقرين على ما كانوا عليه من امر الجاهلية الى أن نزلت آية المواريث فازالت ذلك الحكم حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد ابن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الرحمن عن سفيان عن منصور عن مجاهد فى قوله تعالى (والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) قال كان حلفاء فى الجاهلية فامروا ان يعطوهم نصيبهم من المشورة والعقل والنصر ولا ميراث لهم قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا معاذ عن ابن عون عن عيسى بن الحارث عن عبد الله بن الزبير فى قوله تعالى (واولوا الارحام بعضهم أولى ببعض) قال نزلت هذه الآية فى العصبات كان الرجل يعاقد الرجل يقول ترثنى وارثك فنزلت (واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض) قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن ابراهيم عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله تعالى (والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) قال كان الرجل يقول ترثنى وارثك فنسختها (واولوا الارحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين الا ان تفعلوا الى اوليائكم معروفا) قال الا أن توصوا الاوليائهم الذين عاقدوهم وصية فذكر هؤلاء ان ما كان من ذلك فى الجاهلية نسخ بقوله تعالى (واولوا الارحام) وان قوله تعالى (فآتوهم نصيبهم) انما اريد به الوصية او المشورة والنصر من غير ميراث واولى الاشياء بمعنى الآية تثبيت التوارث بالحلف لان قوله تعالى (والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) يقتضى نصيبا ثابتا لهم والعقل والمشورة والوصية ليست بنصيب ثابت وهو مثل قوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب) المفهوم من ظاهره اثبات نصيب من الميراث كذلك قوله تعالى (والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) قد اقتضى ظاهره اثبات نصيب لهم قد استحقوه بالمعاقدة والمشورة يستوى فيها سائر الناس فليست اذا بنصيب فالعقل انما يجب على حلفائه وليس هو بنصيب له والوصية ان لم تكن مستحقة واجبة فليست بنصيب فتاويل الآية على النصيب المسمى له فى

عقد

عقد المحالفة اولى واشبه بمفهوم الخطاب مما قال الآخرون وهذا عندنا ليس بمنسوخ وانما حدث وارث آخر هو أولى منهم كحدوث ابن لمن له اخ لم يخرج الاخ من أن يكون من أهل الميراث الاان الابن أولى منه وكذلك اولو الارحام أولى من الحليف فاذا لم يكن رحم ولا عصبة فالميراث لمن حالفه وجعله له وكذلك اجاز اصحابنا الوصية بجميع المال لمن لاوارث له. واما الميراث بالدعوة والتبنى فان الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فينسب اليه دون ابيه من النسب ويرثه وقد كان ذلك حكما ثابتا فى الاسلام وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم تبنى زيد بن حارثة وكان يقال له زيد بن محمد حتى أنزل الله تعالى (ما كان محمد أبا احد من رجالكم) وقال تعالى(فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم) وقال تعالى (ادعوهم لآبائهم هو اقسط عند الله فان لم تعلموا آباءهم فاخوانكم فى الدين ومواليكم) وقد كان أبو حذيفة بن عتبة تبنى سالما فكان يقال له سالم بن أبى حذيفة الى أن أنزل الله تعالى (ادعوهم لآبائهم) رواه الزهرى عن عروة عن عائشة فنسخ الله تعالى الدعوة بالتبنى ونسخ ميراثه حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن ليث عن عقيل عن ابن شهاب قال اخبرنى سعيد بن المسيب فى قوله تعالى (والذين عقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) ؟ قال ابن المسيب انما انزل الله تعالى ذلك فى الذين كانوا يتبنون رجالا ويورثونهم فانزل الله تعالى فيهم أن يجعل لهم نصيب من الوصية ورد الميراث الى الموالى من ذوى الرحم والعصبة وابى الله أن يجعل للمدعين ميراثا ممن ادعاهم ولكن جعل لهم نصيبا من الوصية فكان ما تعاقدوا عليه فى الميراث الذى رد عليه أمرهم قال أبو بكر وجائز أن يكون المراد بقوله تعالى (والذين عقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) منتظما للحلف والتبنى جميعا اذ كل واحد منهما يثبت بالعقد فهذا الذى ذكرنا كان من مواريث الجاهلية وبقى فى الاسلام بعضها بالاقرار عليه الى ان نقلوا عنه وبعضه بنص ورد فى اثباته الى ان ورد ما أوجب نقله * واما مواريث الاسلام فانها معقودة بشيئين احدهما نسب والآخر سبب ليس بنسب فاما المستحق بالنسب فما نص الله تعالى عليه فى كتابه وبين رسوله ﷺ بعضه واجمعت الامة على بعضه وقامت الدلالة على بعض واما السبب الذى ورث به فى الاسلام فبعضه ثابت وبعضه منسوخ الحكم فمن الاسباب التى ورث بها فى الاسلام ما ذكرنا فى عقد المحالفة وميراث الادعياء وقد ذكرنا حكمه ونسخ ما

روى نسخه وان ذلك عندنا ليس بنسخ وانما جعل وارث أولى من وارث * وكان من الاسباب التي أوجب الله تعالى به الميراث الهجرة حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء الخراسانى عن ابن عباس فى قوله تعالى (ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم وأنفسهم فى سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا) قال كان المهاجر لا يتولى الاعرابى ولا يرثه وهو مؤمن ولا يرث الاعرابى المهاجر فنسختها (واولوا الارحام بعضهم أولى ببعض) وقال بعضهم نسخها قوله تعالى (ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والاقربون) وكانوا يتوارثون بالاخوة التى آخى بها رسول الله ﷺ بينهم وروى هشام بن عروة عن أبيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم آخى بين الزبير بن العوام وبين كعب بن مالك فارتث كعب يوم احد فجاء به الزبير يقوده بزمام راحلته(١) ولو مات كعب عن الضح والريح لورثه الزبير حتى انزل الله تعالى (واولوا الارحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله ان الله بكل شيء عليم) وروى ابن جريج عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فان كان المهاجرون والانصار يرث الرجل الرجل الذى آخى بينه وبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم دون أخيه فلما نزلت هذه الآية (ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والاقربون) نسخت ثم قال تعالى (والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) من النصر والرفادة فذكر ابن عباس فى هذا الحديث ان قوله تعالى (والذين عاقدت ايمانكم) اريد به معاقدة الاخوة التى آخى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهم * وروى معمر عن قتادة فى قوله تعالى (مالكم من ولايتهم من شيء) ان المسلمين كانوا يتوارثون بالهجرة والاسلام فكان الرجل يسلم ولا يهاجر فلا يرث أخاه فنسخ الله تعالى ذلك بقوله (واولوا الارحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين) وروى جعفر بن سليمان عن الحسن قال كان الاعرابى المسلم لا يرث من المهاجر شيئا وان كان ذا قربى ليحثهم بذلك على الهجرة فلما كثر المسلمون انزل الله تعالى (وأولوا الارحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين) فنسخت هذه الآية تلك (الا ان تفعلوا الى أوليائكم معروفا) فرخص الله للمسلم ان يوصى لقرابته من اليهود والنصارى والمجوس من الثلث

(١) (قوله ولو مات كعب عن الضح والريح) اراد لو مات عما طلعت عليه الشمس وجرت عليه الريح كنى بهما عن كثرة المال كما فى لسان العرب (لمصححه)

وما

ومادونه (كان ذلك فى الكتاب مسطورا) قال مكتوبا بالجملة ماحصل عليه التوارث بالاسباب فى أول الاسلام التبنى والحلف والهجرة والمؤاخاة التى آخى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نسخ الميراث بالتبنى والهجرة والمؤاخاة واما الحلف فقد بينا أنه جعلت القرابة أولى منه ولم ينسخ اذالم تكن قرابة وجائز ان يجعل له جميع ماله أو بعضه ومن الاسباب التى عقدبها التوارث فى الاسلام ولاء العتاقة والزوجية وولاء الموالاة وهو عندنا يجرى مجرى الحلف وإنما يثبت حكمه اذالم يكن وارث من ذى رحم أو عصبة فجميع ما انعقدت عليه مواريث الاسلام السبب والنسب والسبب كان على انحاء مختلفة منها المعاقدة بالحلف والتبنى والاخوة التى آخى بينهم رسول الله ﷺ والهجرة والزوجية وولاء العتاقة وولاء الموالاة فاما ايجاب الميراث بالحلف والتبنى والاخوة التى آخى بينهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بها فنسوخ مع وجود العصبات وذوى الارحام وولاء العتاقة والموالاة والزوجية هى اسباب ثابتة يستحق بها الميراث على الترتيب المشروط لذلك واما النسب الذى يستحق به الميراث فينقسم الى انحاء ثلاثة ذووالسهام والعصبات وذووالارحام وسنبين ذلك فى موضعه فاما الآيات الموجبة لميراث ذوى الانساب من ذوى السهام والعصبات وذوى الارحام فقوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون) وقوله تعالى (ومايتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللاتى لاتؤتونهن ماكتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين من الولدان) نسخ بهما فى رواية عن ابن عباس وغيره من السلف ما كان عليه الامر فى توريث الرجال المقاتلة دون الذكور الصغار والاناث وقوله تعالى (يوصيكم الله فى اولادكم) فيه بيان للنصيب المفروض فى قوله تعالى (للرجال نصيب) الى قوله تعالى (نصيبا مفروضا) والنصيب المفروض هو الذى بين مقداره فى قوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم) وقد روى عن ابن عباس أنه قرأ (كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين) فقال قد نسخ هذا قوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون) وقال مجاهد كان الميراث للولد وكانت الوصية للوالدين والاقربين فنسخ الله تعالى من ذلك ما احب فجعل للولد الذكر مثل حظ الانثيين وجعل لكل واحد من الابوين السدس مع الولد قال ابن عباس وقد كان الرجل اذا مات وخلف زوجته اعتدت سنة كاملة فى بيته ينفق عليها من تركته وهو قوله تعالى (والذين

يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج) ثم نسخ ذلك بالربع أو الثمن وقوله تعالى (وأولوا الارحام بعضهم أولى ببعض) فسخ به التوارث بالحلف وبالهجرة وبالتبنى على النحو الذى بينا وكذلك قوله تعالى (يوصيكم الله فى اولادكم) هى آية محكمة غير منسوخة وهى موجبة لنسخ الميراث بهذه الاسباب التى ذكرنا لانه جعل الميراث للمسمين فيها فلا يبقى لاهل هذه الاسباب شيء وذلك موجب لسقوط حقوقهم فى هذه الحال وروى محمد بن عبد الله ابن عقيل عن جابر بن عبد الله قال جاءت امرأة من الانصار ببنتين لها فقالت يارسول الله هاتان بنتا ثابت بن قيس قتل معك يوم أحد ولم يدع لهما عمهما مالا الا اخذه فما ترى يارسول الله فوالله لا تنكحان ابدا الا ولهما مال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضى الله فى ذلك فنزلت سورة النساء (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين) الآية فقال صلى الله عليه وسلم ادع لى المرأة وصاحبها فقال لعمهما اعطهما الثلثين واعط امهما الثمن وما بقى فلك * قال أبو بكر قد حوى هذا الخبر معانى منها أن العم قد كان يستحق الميراث دون البنتين على عادة أهل الجاهلية فى توريث المقاتلة دون النساء والصبيان ولم ينكر النبى صلى الله عليه وسلم ذلك حين سألته المرأة بل اقر الامر على ما كان عليه وقال لها يقضى الله فى ذلك ثم لما نزلت الآية أمر العم بدفع نصيب البنتين والمرأة اليهن وهذا يدل على ان العم لم يأخذ الميراث بديا من جهة التوقيف بل على عادة أهل الجاهلية فى المواريث لانه لو كان كذلك لكان انما يستأنف فيما يحدث بعد نزول الآية وما قد مضى على حكم منصوص متقدم لا يعترض عليه بالنسخ فدل على أنه أخذه على حكم الجاهلية التى لم ينقلوا عنها وروى سفيان بن عيينة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال مرضت فاتانى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودنى فاتانى وقد اغمى على فتوضأ رسول الله ﷺ ثم رش على من وضوئه فافقت فقلت يارسول الله كيف تقضى فى مالى فلم يجبنى بشىء حتى نزلت آية المواريث (يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين) قال أبو بكر ذكر فى الحديث الاول قصة المرأة مع بنتيها وذكر فى هذا الحديث ان جابرا ساله عن ذلك وجائز أن يكون الامران جميعا قد كانا سالته المرأة فلم يجبها منتظرا للوحى ثم ساله جابر فى حال مرضه فنزلت الآية وهى ثابتة الحكم مثبتة للنصيب المفروض فى قوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون) الآية * ولم يختلف أهل العلم فى ان المراد بقوله تعالى

(يوصيكم

(يوصيكم الله في اولادكم) اولاد الصلب وان ولد الولد غير داخل مع ولد الصلب وأنه اذا لم يكن ولد الصلب فالمراد اولاد البنين دون اولاد البنات فقد انتظم اللفظ اولاد الصلب وأولاد الابن اذا لم يكن ولد الصلب وهذا يدل على صحة قول اصحابنا فيمن أوصى لولد فلان أنه لولده لصلبه فان لم يكن له ولد لصلبه فهو لولد ابنه * وقوله تعالى (للذكر مثل حظ الانثيين) قد افاد أنه ان كان ذكرا وأنثى فللذكر سهمان وللانثى سهم وأفاد أيضا أنهم اذا كانوا جماعة ذكورا وأناثا ان لكل ذكر سهمين ولكل انثى سهما وأفاد أيضا أنه اذا كان مع الاولاد ذوو سهام نحو الابوين والزوج والزوجة أنهم متى أخذوا سهامهم كان الباقي بعد السهام بين الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين وذلك لان قوله تعالى (للذكر مثل حظ الانثيين) إسم للجنس يشتمل على القليل والكثير منهم فتى ما أخذ ذوو السهام سهامهم كان الباقي بينهم على ما كانوا يستحقونه لو لم يكن ذو سهم * وقوله عز وجل (فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف) فنص على نصيب ما فوق الابنتين وعلى الواحدة ولم ينص على فرض الابنتين لان في فحوى الآية دلالة على بيان فرضهما وذلك لانه قد أوجب للبنت الواحدة مع الابن الثلث واذا كان لها مع الذكر الثلث كانت باخذ الثلث مع الانثى أولى وقد احتجنا الى بيان حكم ما فوقهما فلذلك نص على حكمه وأيضا لما قال الله تعالى (للذكر مثل حظ الانثيين) فلو ترك ابنا وبنتا كان للابن سهمان ثلثا المال وهو حظ الانثيين فدل ذلك على ان نصيب الابنتين الثلثان لان الله تعالى جعل نصيب الابن مثل نصيب البنتين وهو الثلثان ويدل على أن للبنتين الثلثين ان الله تعالى أجرى الاخوة والاخوات مجرى البنات واجرى الاخت الواحدة مجرى البنت الواحدة فقال تعالى (إن أمرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك) ثم قال (فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين) فجعل حظ الاختين كحظ ما فوقهما وهو الثلثان كما جعل حظ الاخت كحظ البنت وأوجب لهم اذا كانوا ذكوراً وأناثا للذكر مثل حظ الانثيين فوجب ان تكون الابنتان كالاختين في استحقاق الثلثين لمساواتهما لهما في ايجاب المال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين اذا لم يكن غيرهم كما في مساواة الاخت للبنت اذا لم يكن غيرهم في استحقاق النصف بالتسمية وأيضا البنتان أولى بذلك اذ كانتا أقرب الى الميت من الاختين واذا كانت الاخت بمنزلة البنت فكذلك البنتان في استحقاق الثلثين ويدل على ذلك حديث جابر في قصة المرأة التي اعطى النبي صلى الله عليه وسلم

فيها البنتين الثلثين والمرأة الثمن والعم ما بقى * ولم يخالف فى ذلك أحد الاشيا روى عن ابن عباس انه جعل للبنتين النصف كنصيب الواحدة واحتج بقوله تعالى (فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك) وليس فى ذلك دليل على ان للابنتين النصف وانما فيه نص على ان ما فوق ابنتين فلهن الثلثان فان كان القائل بان للابنتين الثلثين مخالفا للآية فان الله تعالى قد جعل للابنة النصف اذا كانت وحدها وانت جعلت للابنتين النصف وذلك خلاف الآية فان لم تلزمه مخالفة الآية حين جعل للابنتين النصف وان كان الله قد جعل للواحدة النصف فكذلك لا تلزم مخالفيه مخالفة الآية فى جعلهم للابنتين الثلثين لان الله تعالى لم ينف بقوله تعالى (فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك) ان يكون للابنتين الثلثان وانما نص على حكم ما فوقهما وقد دل على حكمهما فى فحوى الآية على النحو الذى بيناه وما ذكرناه من دلالة حكم الاختين على حكم الابنتين على ما ذكرناه وقد قيل ان قوله تعالى (فان كن نساء فوق اثنتين) ان ذكر فوق ههنا صلة للكلام كقوله تعالى (فاضربوا فوق الاعناق) قوله تعالى (ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد) يوجب ظاهره أن يكون لكل واحد منهما السدس مع الولد ذكرا كان الولد أو أنثى لان اسم الولد ينتظمهما الا أنه لا خلاف اذا كان الولد بنتا لا تستحق أكثر من النصف لقوله تعالى (وان كانت واحدة فلها النصف) فوجب أن تعطى النصف بحكم النص ويكون للابوين لكل واحد السدس بنص التنزيل ويبقى السدس يستحقه الاب بالتعصيب فاجتمع ههنا للاب الاستحقاق بالتسمية وبالتعصيب جميعا وان كان الولد ذكرا فللابوين السدسان بحكم النص والباقى للابن لانه أقرب تعصيبا من الاب * وقال تعالى (فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلامه الثلث) فاثبت الميراث للابوين بعموم اللفظ ثم فصل نصيب الام وبين مقداره بقوله (فلامه الثلث) ولم يذكر نصيب الاب فاقتضى ظاهر اللفظ للاب الثلثين اذ ليس هناك مستحق غيره وقد أثبت الميراث لهما بديا وقد كان ظاهر اللفظ يقتضى المساواة لو اقتصر على قوله تعالى (وورثه أبواه) دون تفصيل نصيب الام فلما قصر نصيب الام على الثلث علم أن المستحق للاب الثلثان قوله تعالى (فان كان له اخوة فلامه السدس) قال على وعبد الله ابن مسعود وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وزيد بن ثابت وسائر أهل العلم اذا ترك أخوين وأبوين فلامه السدس وما بقى فلابيه وحجبوا الام عن الثلث الى السدس كحجبهم لها بثلاثة اخوة وقال ابن عباس للام الثلث وكان لا يحجبها الا بثلاثة من الاخوة والاخوات وروى معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس اذا ترك أبوين

وثلاثة

وثلاثة اخوة فللام السدس وللاخوة السدس الذى حجبوا الام عنه ومابقى فللاب وروى عنه أنه ان كان الاخوة من قبل الام فالسدس لهم خاصة وان كانوا من قبل الاب والام أومن قبل الاب لم يكن لهم شيء وكان ما بعد السدس للاب والحجة للقول الاول أن اسم الاخوة قد يقع على الاثنين كما قال تعالى (ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما) وهما قلبان وقال تعالى (وهل أتاك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب) ثم قال تعالى (خصمان بغى بعضنا على بعض) فاطلق لفظ الجمع على اثنين وقال تعالى (وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين) فلو كان أخا وأختا كان حكم الآية جاريا فيهما وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال اثنان فما فوقهما جماعة ولان الاثنين الى الثلاثة فى حكم الجمع أقرب منهما الى الواحد لان لفظ الجمع موجود فيهما نحو قولك قاما وقعدا وقاموا وقعدوا كل ذلك جائز فى الاثنين (١) والثلاثة ولا يجوز مثله فى الواحد فلما كان الاثنان فى حكم اللفظ أقرب الى الثلاثة منهما الى الواحد وجب الحاقهما بالثلاثة دون الواحد وقد روى عبد الرحمن بن أبى الزناد عن أبيه عن خارجة بن زيد عن أبيه أنه كان يحجب الام بالاخوين فقالوا له يا أبا سعيد ان الله تعالى يقول (فان كان له اخوة) وأنت تحجبها بالاخوين فقال ان العرب تسمى الاخوين اخوة فاذا كان زيد ثابت قد حكى عن العرب أنها تسمى الاخوين اخوة فقد ثبت أن ذلك اسم لهما فيتناولهما اللفظ وأيضا قد ثبت أن حكم الاختين حكم الثلاث فى استحقاق الثلثين بنص التنزيل فى قوله تعالى (وان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك) وكذلك حكم الاختين من الام حكم الثلاث فى استحقاق الثلث دون حكم الواحدة فوجب أن يكون حكمهما حكم الثلاث فى حجب الام عن الثلث الى السدس اذ كان حكم كل واحد من ذلك حكما متعلقا بالجمع فاستوى فيه حكم الاثنين والثلاث وروى عن قتادة أنه قال انما يحجب الاخوة الام من غير أن يرثوا مع الاب لانه يقوم بنكاحهم والنفقة عليهم دون الام وهذه العلة انما هى مقصورة على الاخوة من الاب والام والاخوة من الاب فاما الاخوة من الام فليس الى الاب شيء من أمرهم وهم يحجبون أيضا كما يحجب الاخوة من الاب والام ولا خلاف بين الصحابة فى ثلاثة اخوة وأبوين أن للام السدس ومابقى فللاب الا شيا يروى عن ابن عباس وروى عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس أن للام السدس وللاخوة السدس الذى حجبوا الام عنه ومابقى فللاب وكان لا يحجب بمن لا يرث فلما حجب الام بالاخوة ورثهم وهو قول شاذ وظاهر القرآن خلافه لانه تعالى

(قوله والثلاثة) فيه تامل (لمصححه)

قال (وورثه أبواه فلامه الثلث) ثم قال تعالى (فان كان له اخوة فلامه السدس) عطفا على قوله تعالى (وورثه أبواه) تقديره وورثه أبواه وله اخوة وذلك يمنع أن يكون للاخوة شيء * قوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) الدين مؤخر فى اللفظ وهو مبتدأ به فى المعنى على الوصية لان أو لا توجب الترتيب وانما هى لاحد شيئين فكانه قيل من بعد أحد هذين وقد روى عن على كرم الله وجهه أنه قال ذكر الله الوصية قبل الدين وهى بعده يعنى أنها مقدمة فى اللفظ مؤخرة فى المعنى * قوله تعالى (ولكم نصف ما ترك أزواجكم) الآية هذا نص متفق على تاويله كاتفاقهم تنزيله وأن الولد الذكر والانثى فى ذلك سواء يحجب الزوج عن النصف الى الربع والزوجة من الربع الى الثمن اذا كان الولد من أهل الميراث ولم يختلفوا أيضا أن ولد الابن بمنزلة ولد الصلب فى حجب الزوج والمرأة عن النصيب الاكثر الى الاقل اذا لم يكن ولد الصلب قوله تعالى (آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله) قيل أن معناه لا تعلمون أيهم أقرب لكم نفعا فى الدين والدنيا والله يعلمه فاقسموه على ما بينه اذ هو عالم بالمصالح وقيل أن معناه اباؤكم وأبناؤكم متقاربون فى النفع حتى لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا اذ كنتم تنتفعون بآبائكم فى حال الصغر وتنتفعون بابنائكم عند الكبر ففرض ذلك فى اموالكم للآباء والابناء علما منه بمصالح الجميع وقيل لا يدرى احدكم اهو اقرب وفاة فينتفع ولده بماله ام الولد اقرب وفاة فينتفع الاب والام بماله ففرض فى مواريثكم ما فرض علما منه وحكما وقد اختلف السلف فى الحجب بمن لا يرث وهو أن يخلف الحر المسلم ابوين حرين مسلمين واخوين كافرين أو مملوكين أو قاتلين فقال على وعمر وزيد للام الثلث وما بقى فللاب وكذلك المسلمة اذا تركت زوجا وابنا كافرا أو مملوكا او قاتلا أو الرجل ترك امرأة وابنا كذلك انهم لا يحجبون الزوج ولا المرأة عن نصيبهما الاكثر الى الاقل وهو قول أبى حنيفة وابى يوسف ومحمد ومالك والثورى والشافعى وقال عبد الله بن مسعود يحجبون وان لم يرثوا وقال الاوزاعى والحسن بن صالح المملوك والكافر لا يرثان ولا يحجبان والقاتل لا يرث ويحجب . قال أبو بكر لا خلاف أن الاب الكافر لا يحجب ابنه من ميراث جده وانه بمنزلة الميت فكذلك فى حكم حجب الام والزوج والزوجة واحتج من حجب بظاهر قوله تعالى (ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد) ولم يفرق بين الكافر والمسلم فيقال له فلم حجبت به الام دون الاب والله تعالى انما حجبهما جميعا بالولد بقوله تعالى (لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد) فان جاز أن لا يحجب الاب وجعلت قوله تعالى

(ان

(ان كان له ولد) على ولد يجوز الميراث فكذلك حكمه في الام . قوله تعالى (ولهن الربع مما تركتم) الى قوله تعالى (فلهن الثمن مما تركتم) قد دل على انهن اذا كن أربعا يشتركن في الثمن وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم * وقد اختلف السلف في ميراث الابوين مع الزوج والزوجة فقال علي وعمر وعبد الله بن مسعود وعثمان وزيد للزوجة الربع وللام ثلث ما بقي وما بقي فللاب وللزوج النصف وللام ثلث ما بقي وما بقي فللاب وقال ابن عباس للزوج والزوجة ميراثهما وللام الثلث كاملا وما بقي فللاب وقال لا اجد في كتاب الله تعالى ثلث ما بقي وعن ابن سيرين مثل قول ابن عباس وروى انه تابعه في المرأة والابوين وخالفه في الزوج والابوين لتفضيله الام على الاب والصحابة ومن بعدهم من التابعين وفقهاء الامصار على القول الاول الا ما حكيناه عن ابن عباس وابن سيرين وظاهر القرآن يدل عليه لانه قال (فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلامه الثلث) فجعل الميراث بينهما اثلاثا كما جعله اثلاثا بين الابن والبنت في قوله تعالى (للذكر مثل حظ الانثيين) وجعله بين الاخ والاخت اثلاثا بقوله تعالى (وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين) ثم لما سمى للزوج والزوجة ما سمى لهما وأخذا نصيبهما كان الباقي بين الابن والبنتين على ما كان قبل دخولهما وكذلك بين الاخ والاخت وجب أن يكون أخذ الزوج والزوجة نصيبهما موجبا للباقي بين الابوين على ما استحقاه اثلاثا قبل دخولهما وأيضا هما كشريكين بينهما مال اذا استحق منه شيء كان الباقي بينهما على ما استحقاه بديا والله أعلم بالصواب

(باب ميراث أولاد الابن)

قال أبو بكر رضي الله عنه قد بينا أن قوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم) قد أريد به أولاد الصلب وأولاد الابن اذا لم يكن ولد الصلب اذ لا خلاف أن من ترك بني ابن وبنات ابن أن المال بينهم للذكر مثل حظ الانثيين بحكم الآية وكذلك لو ترك بنت ابن كان لها النصف وان كن جماعة كان لهن الثلثان على سهام ميراث ولد الصلب فثبت بذلك أن أولاد الذكور مرادون بالآية * واسم الولد يتناول أولاد الابن كما يتناول أولاد الصلب قال الله تعالى (يا بني آدم) ولا يمتنع أحد أن يقول أن النبي ﷺ من ولد هاشم ومن ولد عبد المطلب فثبت بذلك أن اسم الاولاد يقع على ولد الابن وعلى ولد الصلب جميعا الا أن أولاد الصلب يقع عليهم هذا الاسم حقيقة ويقع على أولاد الابن مجازا ولذلك لم يرادوا في حال وجود أولاد الصلب ولم يشاركوهم في سهامهم وانما يستحقون

ذلك فى أحد حالين اما أن يعدم ولد الصلب رأسا فيقومون مقامهم واما أن لا يجوز ولد الصلب الميراث فيستحقون بعض الفضل أو جميعه فاما أن يستحقوا مع أولاد الصلب على وجه الشركة بينهم كما يستحقه ولد الصلب بعضهم مع بعض فليس كذلك * فان قيل لما كان الاسم يتناول ولد الصلب حقيقة وولد الابن مجازا لم يجز أن يرادوا بلفظ واحد لامتناع كون لفظ واحد حقيقة مجازا * قيل له انهم لم يرادوا بلفظ واحد فى حال واحدة متى وجد أولاد الصلب فان ولد الابن لا يستحقون الميراث معهم بالآية وليس يمتنع أن يراد ولد الصلب فى حال وجودهم وولد الابن فى حال عدم ولد الصلب فيكون اللفظ مستعملا فى حالين فى احداهما هو حقيقة وفى الاخرى هو مجاز ولو أن رجلا قال قد أوصيت بثلث مالى لولد فلان وفلان وكان لاحدهما أولاد لصلبه ولم يكن للآخر ولد لصلبه وكان له أولاد ابن كانت الوصية لولد فلان لصلبه ولاولاد أولاد فلان ولم يمتنع دخول أولاد بنيه فى الوصية مع أولاد الآخر لصلبه وانما يمتنع دخول ولد فلان لصلبه وولد ولده معه فاما ولد غيره لغير صلبه فغير ممتنع دخوله مع اولاد الآخر لصلبه فكذلك قوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم) يقتضى ولد الصلب لكل واحد من المذكورين اذا كان ولا يدخل معه ولد الابن ومن ليس له ولد لصلبه وله ولد ابن دخل فى اللفظ ولد ابنه وانما جاز ذلك لان قوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم) خطاب لكل واحد من الناس فكان كل واحد منهم مخاطبا به على حياله فمن له منهم ولد لصلبه تناوله اللفظ على حقيقه ولم يتناول ذلك ولد ابنه ومن ليس له ولد لصلبه وله ولد ابن فهو مخاطب بذلك على حياله فيتناول ولد ابنه * فان قيل أن اسم الولد يقع على كل واحد من ولد الصلب وولد الابن حقيقة * لم يبعد اذ كان الجميع منسوبين اليه من جهة ولادته ونسبه متصل به من هذا الوجه فيتناول الجميع كالاخوة لما كان اسما لاتصال النسب بينه وبينه من جهة أحد أبويه شمل الاسم الجميع وكان عموما فيهم جميعا سواء كانوا الاب وأم أو لاب أو لام * ويدل عليه أن قوله تعالى (وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم) قد عقل به حليلة ابن الابن كما عقل به حليلة ابن الصلب فاذا ترك بنتا وبنت ابن فللبنت النصف بالتسمية ولبنت الابن السدس وما بقى للعصبة فان ترك بنتين وبنت ابن وابن ابن فللبنتين الثلثان والباقى لابن الابن وبنت الابن بينهما للذكر مثل حظ الانثيين وكذلك لو كانت بنتين وبنات ابن وابن ابن ابن أسفل منهن كان للبنات الثلثان وما بقى فبين بنات الابن ومن هو اسفل منهن من بنى ابن الابن للذكر مثل حظ الانثيين * وهذا قول أهل العلم جميعا من الصحابة والتابعين الا ماروى عن عبد الله ابن مسعود أنه كان يجعل

الباقى

الباقى لابن الابن وان سفل ولا يعطى بنات الابن شيا اذا استكمل البنات الثلثين
وإنما كان يجعل لبنات الابن تكملة الثلثين مثل ان يترك بنتا وبنات ابن فيكون للبنت
النصف ولبنات الابن السدس تكملة الثلثين فان كان معهن ابن ابن لم يعط بنات الابن
أكثر من السدس وكذلك قوله فى الاخوات من الاب مع الاخوات من الاب والام
وذهب فى ذلك الى ان اناث ولد الابن لوكن وحدهن لم ياخذن شيا بعد استيفاء
البنات الثلثين فكذلك اذا كان لهن اخ لم يكن لهن شى ألا ترى أنه لوكان ابن عم مع
احداهن لم ياخذن شيا * وليس هذا عند الجماعة كذلك لان بنات الابن ياخذن تارة
بالفرض وتارة بالتعصيب واخوهن ومن هو أسفل منهن يعصبهن كبنات الصلب
ياخذن تارة بالفرض وتارة بالتعصيب فلو انفرد البنات لم ياخذن أكثر من الثلثين وان
كثرن ولو كان معهن أخ لهن وهن عشر كان لهن خمسة اسداس المال فياخذن فى حال
كون الاخ معهن أكثر مما ياخذن فى حال الانفراد فكذلك حكم بنات الابن اذا
استوفى بنات الصلب الثلثين لم يبق لهن فرض فان كان معهن أخ صرن عصبة معه
ووجب قسمة الثلث الباقى بينهم للذكر مثل حظ الانثيين * وكذلك قالوا فى بنتين
وبنت ابن وأخت ان للبنتين الثلثين والباقى للاخت ولا شىء لبنت الابن لانها لو أخذت
فى هذه الحال التى ليس معها ذكر كانت مستحقة بفرض البنات والبنات قد استوعبن
الثلثين فلم يبق من فرض البنات شىء تاخذه فكانت الاخت أولى لانها عصبة مع
البنات فما تاخذه الاخت فى هذه الحال فانما تاخذه بالتعصيب فاذا كان مع بنت الابن
أخ لها كان الباقى بعد الثلثين بينهما للذكر مثل حظ الانثيين ولا شىء للاخت * وقد
حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن عامر بن زرارة قال حدثنا
على بن مسهر عن الاعمش عن أبى قيس الاودى عن هزيل بن شرحبيل الاودى قال جاء
رجل الى أبى موسى الاشعرى وسلمان بن ربيعة فسالهما عن بنت وبنت ابن وأخت
لاب وأم فقالا للبنت النصف وللاخت النصف ولم يورثا بنت الابن شيا وأت ابن
مسعود فانه سيتابعنا فاتاه الرجل فساله وأخبره بقولهما فقال لقد ضللت اذا وما انا
من المهتدين ولكن أقضى فيها بقضاء رسول الله ﷺ لابنته النصف ولابنه الابن
السدس تكملة الثلثين وما بقى فللاخت من الاب والام * فهذا السدس تاخذه بنت
الابن بالفرض لا بالتعصيب لم يختلفوا فيه الا ماروى عن أبى موسى الاشعرى وسلمان
ابن ربيعة وهو الآن اتفاق ثم لم يخالفهم عبد الله لوكان معها أخ ان للبنت النصف وما بقى
فبين بنت الابن وابن الابن للذكر مثل حظ الانثيين وأنها لا تعطى السدس فى هذه

الحال كما أعطيت اذا لم يكن معها أخ ففي هذا دليل على ان بنت الابن تستحق تارة بالفرض وتارة بالتعصيب مع أخواتها كفرائض بنات الصلب ومن قول عبد الله في بنت وبنات ابن وابن ابن ان للبنت النصف وما بقي فبين بنات الابن وابن الابن للذكر مثل حظ الانثيين مالم تزد انصباء بنات الابن على السدس فلا يعطيهن أكثر من السدس فلم يعتبر الفرض على حدة في هذه الحال ولا التعصيب على حدة ولكنه اعتبر التسمية في منع الزيادة على السدس واعتبر المقاسمة في النقصان وهو خلاف القياس والله أعلم بالصواب

(باب الكلالة)

قال الله عز وجل (وان كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو اخت فلكل واحد منهما السدس) قال أبو بكر الميت نفسه يسمى كلالة وبعض من يرثه يسمى كلالة وقوله تعالى (وان كان رجل يورث كلالة) يدل على ان الكلالة ههنا إسم الميت والكلالة حاله وصفته ولذلك انتصب وروى السميط بن عمير ان عمر رضي الله عنه قال أتى على زمان وما ادري ما الكلالة وإنما الكلالة ماخلا الولد والوالد وروى عاصم الاحول عن الشعبي قال قال أبو بكر رضي الله عنه الكلالة ماخلا الولد والوالد فلما طعن عمر رضي الله عنه قال رأيت ان الكلالة من لا ولد له ولا والد وأني لاستحيي الله (١) ان اخالف ابابكر هو ماعدا الوالد والولد وروى طاوس عن ابن عباس قال كنت آخر الناس عهدا بعمر بن الخطاب فسمعته يقول القول ماقلت قلت وماقلت قال الكلالة من لا ولد له وروى سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن الحسن بن محمد قال سألت ابن عباس عن الكلالة فقال من لا ولد له ولا والد قال قلت فان الله تعالى يقول في كتابه (ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت) فغضب وانتهرني * فظاهر الآية وقول من ذكرناهم من الصحابة يدل على ان الميت نفسه يسمى كلالة لانهم قالوا الكلالة من لا والد له ولا ولد وقال بعضهم الكلالة من لا ولد له وهذه صفة الموروث الميت لانه معلوم أنهم لم يريدوا أن الكلالة هو الوارث الذي لا ولد له ولا والد اذ كان وجود الولد والوالد للوارث لايغير حكم ميراثه من موروثه وإنما يتغير حكم الميراث بوجود هذه الصفة للميت المورث والذي يدل على ان اسم الكلالة قد يقع على بعض الوارثين مارواه شعبة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال اتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني

(١) (قوله ان اخالف ابابكر) يعني ان ابابكر رضي الله عنه ذهب الى ان الكلالة اسم لما عدا الوالد والولد من الورثة وعمر رضي الله عنه كان يقول اسم للمورث الذي مات عن غير والد وولد ثم رجع الى قول ابي بكر رضي الله عنهما (لمصححه)

وانامريض فقلت يارسول الله كيف الميراث فانما يرثني كلالة فنزلت آية الفرائض وهذا الحرف تفرد به شعبة فى رواية محمد بن المنكدر فاخبر جابر ان الكلالة ورثته ولم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم وروى ابن عون عن عمرو بن سعيد عن حميد بن عبد الرحمن قال حدثنا رجل من بنى سعد ان سعدا مرض بمكة فقال يارسول الله ليس لى وارث الا كلالة فاخبر فى هذا الخبر أيضا ان الكلالة هم الورثة وحديث سعد متقدم لحديث جابر لان مرضه كان بمكة وليس فيه ذكر الآية فقال قوم كان فى حجة الوداع وقال قوم كان فى عام الفتح ويقال ان الصحيح انه كان فى عام الفتح وحديث جابر كان بالمدينة فى آخر ايام النبي ﷺ وروى شعبة عن أبى اسحاق عن البراء قال آخر آية نزلت (يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة) وآخر سورة نزلت براءة قال يحيى بن آدم وقد بلغنا عن رسول الله ﷺ أنه قال للذى سأله عن الكلالة يكفيك آية الصيف وهى قوله تعالى (يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة) لانها نزلت فى الصيف ورسول الله ﷺ يتجهز الى مكة ونزلت عليه اية الحج (ولله على الناس حج البيت) وهى آخر آية نزلت بالمدينة ثم خرج الى مكة فنزلت عليه بعرفة يوم عرفة (اليوم اكملت لكم دينكم) الآية ثم نزلت عليه من الغد يوم النحر (واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله) هذه الآية ثم لم ينزل عليه شىء بعدها حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزولها هكذا سمعنا قال يحيى وفى حديث آخر أن رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الكلالة فقال من مات وليس له ولد ولا والد فورثته كلالة قال أبو بكر ولم يذكر تاريخ الاخبار والآى لان الحكم يتغير فيما ذكرنا بالتاريخ ولكنه لما جرى ذكر الآى والاخبار اتصل ذلك بها وانما أردنا بذلك أن نبين أن اسم الكلالة يتناول الميت تارة وبعض الورثة تارة أخرى *وقد اختلف السلف فى الكلالة فروى جرير عن أبى اسحاق الشيبانى عن عمرو بن مرة عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب سال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف يورث الكلالة قال أوليس قد بين الله تعالى ذلك ثم قرأ (وان كان رجل يورث كلالة أو امرأة) الى آخر الآية فانزل الله تعالى (يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة) الى آخرها قال فكان عمر لم يفهم فقال لحفصة اذا رأيت من رسول الله ﷺ طيب نفس فسليه عنها فرأت منه طيب نفس فسالته عنها فقال أبوك كتب لك هذا ما أرى أباك يعلمها أبدا قال فكان عمر يقول ما أرانى أعلمها أبدا وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال وروى سفيان عن عمرو بن مرة عن مرة قال قال عمر ثلاث لان يكون بينهن لنا أحب الى من الدنيا ومافيها الكلالة والخلافة والربا وروى قتادة عن سالم بن أبى الجعد عن معدان بن أبى

مطلب في قول عمر (ثلاث لان يكون بينهن لنا احب الى من الدنيا وما فيها)

طلحة قال قال عمر ماسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء أكثر مما سألته عن الكلالة حتى طعن باصبعه فى صدرى ثم قال يكفيك آية الصيف وروى عن عمر أنه قال عند موته اعلموا أنى لم أقل فى الكلالة شيأ فهذه الاخبار التى ذكرنا تدل على أنه لم يقطع فيها بشيء وان معناها والمراد بها كان ملتبسا عليه قال سعيد بن المسيب كان عمر كتب كتابا فى الكلالة فلما حضرته الوفاة محاه وقال ترون فيه رأيكم فهذه احدى الروايات عن عمر وروى عنه أنه قال الكلالة من لا ولد له ولا والد وروى عنه أن الكلالة من لا ولد له وروى عن أبى بكر الصديق وعلى وابن عباس فى احدى الروايتين أن الكلالة ماعدا الوالد والولد وروى محمد بن سالم عن الشعبى عن ابن مسعود أنه قال الكلالة ماخلا الوالد والولد وعن زيد بن ثابت مثله وروى عن ابن عباس رواية أخرى أن الكلالة ماخلا الوالد * قال أبو بكر اتفقت الصحابة على ان الولد ليس من الكلالة واختلفوا فى الوالد فقال الجمهور الوالد خارج من الكلالة وقال ابن عباس فى احدى الروايتين مثله وفى رواية أخرى ان الكلالة ماعدا الولد * فلما اختلف السلف فيها على هذه الوجوه وسأل عمر النبى صلى الله عليه وسلم عن معناها فوكله الى حكم الآية وما فى مضمونها وهى قوله تعالى (يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة) وقد كان عمر رجلا من أهل اللسان لا يخفى عليه ماطريق معرفته اللغة ثبت أن معنى اسم الكلالة غير مفهوم من اللغة وانه من متشابه الآى التى أمرنا الله تعالى بالاستدلال على معناه بالمحكم ورده اليه ولذلك لم يجب النبى صلى الله عليه وسلم عمر عن سؤاله فى معنى الكلالة ووكله الى استنباطه والاستدلال عليه وفى ذلك ضروب من الدلالة على المعانى أحدها ان مسئلته اياه لم يلزمه توقيفه على معناها من طريق النص لانه لو كان واجبا عليه توقيفه على معناها لما أخلاه النبى صلى الله عليه وسلم من بيانها وذلك أنه لم يكن أمر الكلالة فى الحال التى سأل عنها حادثة تلزمه تنفيذ حكمها فى الحال ولو كان كذلك لما أخلاه من بيانها وانما سأله سؤال مستفهم مسترشد لمعنى الآية من طريق النص ولم يكن على النبى صلى الله عليه وسلم توقيف الناس على جليل الاحكام ودقيقها لان منها ماهو مذكور باسمه وصفته ومنها ماهو مدلول عليه بدلالة مفضية الى العلم به لا احتمال فيه ومنها ماهو موكول الى اجتهاد الرأى فرد النبى صلى الله عليه وسلم عمر الى اجتهاده وهذا يدل على أنه رآه من أهل الاجتهاد وانه ممن قال الله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وفيه الدلالة على تسويغ اجتهاد الرأى فى الاحكام وانه أصل يرجع اليه فى أحكام الحوادث والاستدلال على معانى الآى المتشابهة وبنائها على المحكم واتفاق الصحابة أيضا على

تسويغ

تسويغ الاجتهاد فى استخراج معانى الكلالة يدل على ذلك ألا ترى أن بعضهم قال هو من لا ولد له ولا والد وقال بعضهم من لا ولد له واجاب عمر باجوبة مختلفة ووقف فيها فى بعض الاحوال ولم ينكر بعضهم على بعض الكلام فيها بما أداه اليه اجتهاده وفى ذلك دليل على اتفاقهم على تسويغ الاجتهاد فى الاحكام ويدل على أن ماروى أبو عمران الجونى عن جندب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال فى القرآن برأيه فاصاب فقد أخطأ انما هو فيمن قال فيه بما سنح فى وهمه وخطر على باله من غير استدلال عليه بالاصول وان من استدل على حكمه واستنبط معناه فحمله على المحكم المتفق على معناه فهو ممدوح ماجور ممن قال الله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) * وقد تكلم أهل اللغة فى معنى الكلالة قال ابو عبيدة معمر بن المثنى الكلالة كل من لم يرثه أب ولا ابن فهو عند العرب كلالة مصدر من تكلله النسب أى تعطف النسب عليه قال ابو عبيدة من قرأها يورث بالكسر أراد من ليس بولد ولا والد * قال ابو بكر والذى قرأه بالكسر الحسن وابو رجاء العطاردى * قال أبو بكر وقد قيل أن الكلالة فى أصل اللغة هو الاحاطة فمنه الاكليل لاحاطته بالرأس ومنه الكل لاحاطته بما يدخل عليه فالكلالة فى النسب من احاط بالولد والوالد من اخوة والاخوات وتكللهما وتعطف عليهما والولد والوالد ليسا بكلالة لان أصل النسب وعموده الذى اليه ينتهى هو الولد والوالد ومن سواهما فهو خارج عنهما وانما يشتمل عليهما بالا انتساب عن غير جهة الولادة ممن نسب اليه كالاكليل المشتمل على الرأس وهذا يدل على صحة قول من تاولها على من عدا الولد والولد وان الولد اذا لم يكن من الكلالة فكذلك الولد لان نسبة كل واحد منهما الى الميت من طريق الولادة وليس كذلك الاخوة والاخوات لان نسب كل واحد منهما لا يرجع الى الميت من طريق ولاد بينهما ويشبه ان يكون من تأوله على من عدا الوالد واخرج الولد وحده من الكلالة ان الولد من الوالد وكأنه بعضه وليس الوالد من الولد كما ليس الاخ والاخت ممن ينسب اليه بالاخوة فاعتبر من قال ذلك الكلالة بمن لا ينسب اليه بانه منه وبعضه فامامن كانت نسبته الى الميت من حيث هو منه فليس بكلالة وقد كان اسم الكلالة مشهورا فى الجاهلية قال عامر بن الطفيل

فانى وان كنت ابن فارس عامر * وفى السر منها والصريح المهذب

فما سودتنى عامر عن كلالة * ابى الله ان اسمو بام ولا اب

وهذا يدل على انه رأى الجد الذى انتسبوا اليه كلالة واخبر مع ذلك ان سيادته ليست من طريق النسب والكلالة لكنه بنفسه ساد ورأس وقال بعضهم كلت الرحم بين

مطلب فى قوله عليه السلام من قال فى القرآن برأيه فاصاب فقد اخطأ

فلان وفلان اذا تباعدت وحمل فلان على فلان ثم كل عنه اذا تباعد والكلال هو الاعياء لانه قد يبعد عليه تناول ما يريده وانشد الفرزدق

ورثتم قناة الملك غير كلالة * عن ابني مناف عبد شمس وهاشم

يعني ورثتموها بالآباء لا بالاخوة والعمومة * وذكر الله تعالى الكلالة في موضعين من كتابه احدهما قوله تعالى (قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك) الى آخر الآية فذكر ميراث الاخوة والاخوات عند عدم الولد وسماهم كلالة وعدم الوالد مشروط فيها وان لم يكن مذكورا لقوله تعالى في اول السورة (وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس) فلم يجعل للاخوة ميراثا مع الاب فخرج الوالد من الكلالة كما خرج الولد لانه لم يورثهم مع الاب كما لم يورثهم مع الابن والبنت ايضا ليست بكلالة فان ترك ابنة او ابنتين واخوة واخوات لاب وام اولاب فالبنات لسن بكلالة ومن ورث معهما كلالة * وقال تعالى في اول السورة (وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث) فهذه الكلالة هي الاخ والاخت لام لا يرثان مع الوالد والولد ذكرا كان او انثى وقد روى ان في قراءة سعد بن ابي وقاص (وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله اخ او اخت لام) فلا خلاف مع ذلك ان المراد بالاخ والاخت ههنا اذا كانا لام دونهما اذا كانا لاب وام او لاب وقد روى عن طاوس عن ابن عباس ان الكلالة ما عدا الولد وورث الاخوة من الام مع الابوين السدس وهو السدس الذي حجبت الام عنه وهو قول شاذ وقد بينا ما روى عنه انها ما عدا الوالد والولد ولا خلاف ان الاخوة والاخوات من الام يشتركون في الثلث ولا يفضل منهم ذكر على انثى * وقد اختلفوا في الجد هل يورث كلالة فقال قائلون لم يورث كلالة وقال آخرون بل هو كلالة وهو قول من يورث الاخوة والاخوات مع الجد والاولى ان يكون خارجا من الكلالة لثلاثة أوجه أحدها انهم لا يختلفون ان ابن الابن خارج عن الكلالة لانه منسوب الى الميت بالولاد فواجب على هذا خروج الجد منها اذا كانت النسبه بينهما من طريق الولاد ومن جهة اخرى ان الجد هو أصل النسب كالاب وليس بخارج عنه فوجب ان يكون خارجا عن الكلالة اذا كانت الكلالة ما تكلل على النسب وتعطف عليه ممن ليس أصل النسب متعلقا به والثالث انهم لا يختلفون ان قوله تعالى (وان كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت) لم يدخل فيه الجد وانه خارج عنه لا يرث معه الاخوة من الام كما لا يرثون مع الابن والبنت فدل ذلك على

ان

ان الجد بمنزلة الاب فى خروجه عن الكلالة وهذا يدل على ان الجد بمنزلة الاب فى نفى مشاركة الاخوة والاخوات اياه فى الميراث * فان قيل هذا لا يدل على ما ذكرته من قبل ان البنت خارجة عن الكلالة ولا يرث معها الاخوة والاخوات من الام ويرث معها الاخوة والاخوات من الاب والام فكذلك الجد * قيل له لم نجعل ما ذكرناه علة للمسئلة فيلزمنا ما وصفت وانما قلنا انه لما لم يتناوله اسم الكلالة كالاب والابن اقتضى ظاهر الآية ان يكون ميراث الاخوة والاخوات عند عدمه الا ان تقوم الدلالة على توريثهم معه والبنت وان كانت خارجة عن الكلالة فقد قامت الدلالة على توريث الاخوة والاخوات من الاب معها نخصصناها من الظاهر وبقى حكم اللفظ فيما سواه ممن يشتمله اسم الكلالة والله أعلم

﴿ باب العول ﴾

روى الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس قال أول من اعال الفرائض عمر بن الخطاب لما التوت عليه الفرائض ودافع بعضها بعضا قال والله ما أدرى أيكم قدم الله ولا أيكم اخر وكان امرأ ورعا فقال ما أجد شيأ هو أوسع لى ان اقسم المال عليكم بالحصص وادخل على كل ذى حق ما ادخل عليه من عول الفريضة وروى أبو اسحاق عن الحارث عن على فى بنتين وأبوين وامرأة قال صار ثمنها تسعا وكذلك رواه الحكم بن عتيبة عنه وهو قول عبد الله وزيد بن ثابت وقد روى ان العباس بن عبد المطلب أول من أشار على عمر بالعول قال عبيد الله بن عبد الله قال ابن عباس أول من أعال الفرائض عمر بن الخطاب وايم الله لو قدم من قدم الله لما عالت فريضة فقيل له وأيها التى قدم الله وأيها التى اخر قال كل فريضة لم تزل عن فريضة الا الى فريضة فهى التى قدم الله وكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقى فهى التى اخر الله تعالى فاما التى قدم الله تعالى فالزوج والزوجة والام لانهم لا يزولون من فرض الا الى فرض والبنات والاخوات نزلن من فرض الى تعصيب مع البنتين والاخوة فيكون لهن ما بقى مع الذكور فنبدأ باصحاب السهام ثم يدخل الضرر على الباقين وهم الذين يستحقون ما بقى اذا كانوا عصبة قال عبيد الله بن عبد الله فقلنا له فهلا راجعت فيه عمر فقال انه كان امرأ مهيبا ورعا قال ابن عباس ولو كلمت فيه عمر لرجع وقال الزهرى لولا انه تقدم ابن عباس امام عدل فامضى امرا فمضى وكان امرأ ورعا ما اختلف على ابن عباس اثنان من أهل العلم وروى محمد بن اسحاق عن ابن أبى نجيح عن عطاء بن أبى رباح قال سمعت ابن عباس ذكر

الفرائض وعولها فقال أترون الذى أحصى رمل عالج عددا جعل فى مال قسمه نصفا ونصفا وثلثا فهذا النصف وهذا النصف فأين موضع الثلث قال عطاء فقلت لابن عباس يا أبا عباس ان هذا لا يغنى عنك ولا عنى شيأ لومت اومت قسم ميراثنا على ما عليه القوم من خلاف رأيك ورأيى قال فان شاؤا فلندع ابناءنا وابناءهم ونساءنا ونساءهم وانفسنا وأنفسهم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ما جعل الله فى مال نصفا ونصفا وثلثا * والحجة للقول الاول ان الله تعالى قد سمى للزوج النصف وللاخت من الاب والام النصف وللاخوة من الام الثلث ولم يفرق بين حال اجتماعهم وانفرادهم فوجب استعمال نص الآية فى كل موضع على حسب الامكان فاذا انفردوا واتسع المال لسهامهم قسم بينهم عليها واذا اجتمعوا وجب استعمال حكم الآية فى التضارب بها ومن اقتصر على بعض واسقط بعضا أونقص نصيب بعض ووفى الآخرين كمال سهامهم فقد ادخل الضيم على بعضهم مع مساواته للآخرين فى التسمية فاما ما قاله ابن عباس من تقديم من قدم الله تعالى وتأخير من اخر فانما قدم بعضا واخر بعضا وجعل له الباقى فى حال التعصيب فاما حال التسمية التى لا تعصيب فيها فليس واحد منهم اولى بالتقديم من الآخر ألا ترى ان الاخت منصوص على فرضها بقوله تعالى (وله أخت فلها نصف ما ترك) كنصه على فرض الزوج والام والاخوة من الام فن أين وجب تقديم هؤلاء عليها فى هذه الحال وقد نص الله تعالى على فرضها فى هذه الحال كما نص على فرض الذين معها وليس يجب لان الله أزال فرضها الى غير فرض فى موضع ان يزيل فرضها فى الحال التى نص عليه فيها فهذا القول أشنع فى مخالفة الآى التى فيها سهام المواريث من القول باثبات نصف ونصف وثلث على وجه المضاربة بها ولذلك نظائر فى المواريث من الاصول ايضا قال الله تعالى (من بعد وصية يوصى بها اودين) فلو ترك الميت ألف درهم وعليه دين لرجل الف درهم ولآخر خمس مائة ولآخر الف كانت الالف المتروكة مقسومة بينهم على قدر ديونهم وليس يجوز ان يقال لم لم يمكن استيفاء الفين وخمس مائة من الف استحال الضرب بها وكذلك لو اوصى رجل بثلث ماله لرجل وبسدسه لآخر ولم تجز ذلك الورثة تضاربا فى الثلث بقدر وصاياهم فيضرب احدهما بالسدس والآخر بالثلث مع استحالة استيفاء النصف من الثلث وكذلك الابن يستحق جميع المال لو انفرد وللبنت النصف لو انفردت فاذا اجتمعا ضرب الابن بجميع المال والبنت بالنصف فيكون المال بينهما اثلاثا وهكذا سبيل العول فى الفرائض عند تدافع السهام والله أعلم

باب المشركة

اختلف

اختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مسئلة المشركة وهى ان تخلف المورثة زوجها وامها وأخوتها لامها وأخوتها لابيها وامها فقال على بن أبى طالب وعبدالله بن عباس وأبى بن كعب وأبو موسى الاشعرى للزوج النصف وللام السدس وللاخوين من الام الثلث وسقط الاخوة والاخوات من الاب والام وروى سفيان الثورى عن عمرو بن مرة عن عبدالله بن سلمة قال سئل على عن الاخوة من الام فقال أرأيتم لو كانوا امائة أكنتم تزيدونهم على الثلث قالوا لا قال فانا لا أنقصهم منه شيأ وجعل الاخوة والاخوات من الاب والام عصبة فى هذه الفريضة وقد حالت السهام دونهم وقال عمر ابن الخطاب وعبدالله بن مسعود وزيد بن ثابت للزوج النصف وللام السدس وللاخوين من الام الثلث ثم يرجع الاخوة من الاب والام على الاخوة من الام فيشاركونهم فيكون الثلث الذى أخذوه بينهم سواء وروى معمر عن سماك بن الفضل عن وهب بن منبه عن الحكم بن مسعود الثقفى قال شهدت عمر بن الخطاب أشرك الاخوة من الاب والام مع الاخوة من الام فى الثلث فقال له رجل قضيت عام الاول بخلاف هذا قال كيف قضيت قال جعلته للاخوة من الام ولم تعط الاخوة من الاب والام شيأ قال تلك على ما قضينا وهذه على ما قضينا وروى ان عمر كان لا يشرك بينهم حتى احتج الاخوة من الاب والام فقالوا يا أمير المؤمنين لنا أب وليس لهم أب ولنا أم كالهم فان كنتم حرمتونا بابينا فورثونا بامنا كما ورثتم هؤلاء بامهم واحسبوا ان ابانا كان حمارا أليس قد تراكضنا فى رحم واحدة فقال عمر عند ذلك صدقتم فاشرك بينهم وبين الاخوة من الام فى الثلث وذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد الى قول على ابن أبى طالب رضى الله عنه ومن تابعه فى ترك الشركة بينهم والدليل على صحة القول الاول قوله تعالى (وان كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله اخ أو اخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث) فنص على فرض الاخوة من الام وهو الثلث وبين ايضا حكم الاخوة من الاب والام فى قوله تعالى (يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة) الى قوله تعالى (وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين) فلم يجعل الله لهم فرضا مسمى وانما جعل لهم المال على وجه التعصيب للذكر مثل حظ الانثيين ولا خلاف انها لو تركت زوجا واما وأخا لام واخوة واخوات لاب وام ان للزوج النصف وللام السدس وللاخ من الام السدس وما بقى وهو السدس بين الاخوة والاخوات من الاب والام للذكر مثل حظ الانثيين ولم يدخلوا مع الاخ من الام فى نصيبه فلما كانوا مع ذوى السهام انما يستحقون باقى المال بالتعصيب لا

بالفرض لم يجز لنا ادخالهم مع الاخوة من الام فى فرضهم لان ظاهر الآية ينفى ذلك اذ كانت الآية انما اوجبت لهم ما يأخذونه للذكر مثل حظ الانثيين بالتعصيب لا بالفرض فمن أعطاهم بالفرض فهو خارج عن حكم الآية ويدل على ذلك قول النبى صلى الله عليه وسلم الحقوا الفرائض باهلها فما ابقت الفرائض فلاولى عصبة ذكر فجعل للعصبة بقية المال بعد أخذ ذوى السهام سهامهم فمن أشركهم مع ذوى السهام وهم عصبة فقد خالف الاثر * فان قيل لما اشتركوا فى نسب الام وجب ان لا يحرموا ابالاب قيل له هذا غلط لانها لو تركت زوجا وأما واخا لام واخوة واخوات لاب وام لاخذ الاخ من ام السدس كاملا واخذ الاخوة والاخوات من الاب والام السدس الباقى بينهم وعسى يصيب كل واحد منهم أقل من العشر ولم يكن لواحد منهم ان يقول قد حرمتمونى بالاب مع اشتراكنا فى الام بل كان نصيب الاخ من الام اوفر من نصيب كل واحد منهم فدل ذلك على معنيين احدهما انتقاض العلة بالاشتراك فى الام والثانى انهم لم ياخذوا بالفرض وانما اخذوا بالتعصيب ويدل على فساد ذلك ايضا انها لو تركت زوجا واختا لاب وام واختا واخا لاب ان للزوج النصف وللاخت من الاب والام النصف ولا شىء للاخ والاخت من الاب لانهما عصبة فلا يدخل مع ذوى السهام ولم يجز أن يجعل الاخ من الاب بمنزلة من لم يكن حتى تستحق الاخت من الاب سهمها الذى كانت تاخذه فى حال الانفراد عن الاخ وانما التعصيب اخرجها عن السدس الذى كانت تستحقه كذلك التعصيب يخرج الاخوة من الاب والام عن الثلث الذى يستحقه الاخوة من الام والله أعلم

(ذكر اختلاف السلف فى ميراث الاخت مع البنت)

لم يختلف عن على وعمر وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل فى رجل خلف بنتا واختا لاب وام وعصبة ان للبنت النصف وما بقى فللاخت فجعلوها عصبة مع البنات وقال عبد الله بن عباس وابن الزبير للبنت النصف وما بقى فللعصبة وان بعد نسبه ولا حظ للاخت فى الميراث مع البنت وروى ان ابن الزبير رجع عن ذلك بعد أن قضى به وروى انه قيل لعبد الله بن عباس ان عليا وعبد الله وزيدا كانوا يجعلون الاخوات مع البنات عصبة فيورثونهن فاضل المال فقال أأنتم أعلم ام الله يقول الله تعالى (ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك) وانتم تجعلون لها مع الولد النصف * قال أبو بكر مما يحتج به للقول الاول قوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك

الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا) فظاهره يقتضي توريث الاخت مع البنت لان اخاها الميت هو من الاقربين وقد جعل الله ميراث الاقربين للرجال والنساء ويحتج فيه بحديث أبي قيس الاودى عن هزيل بن شرحبيل عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى في بنت وبنت ابن واخت لاب وام أن للبنت النصف ولبنت الابن السدس تكملة الثلثين وما بقي فللاخت فاعطى للاخت بقية المال بعد السهام وجعلها عصبة مع البنت وأما احتجاج من يحتج في ذلك بان الله تعالى انما جعل لها النصف اذا لم يكن ولد ولا يجوز أن يجعل لها النصف مع الولد فانه غير لازم من قبل ان الله تعالى نص على سهمها عند عدم الولد ولم ينف ميراثها مع وجوده وتسميته لها النصف عند عدم الولد لا دلالة فيه على سقوط حقها اذا كان هناك ولد اذ لم يذكر هذه الحال بنفي الميراث ولا بايجابه فهو موقوف على دليله ومع ذلك فان معناه ان امرؤ هلك وليس له ولد ذكر بدلالة قوله تعالى في نسق التلاوة (وهو يرثها) يعني الاخ يرث الاخت (ان لم يكن لها ولد) معناه عند الجميع ان لم يكن لها ولد ذكر اذ لا خلاف بين الصحابة انها اذا تركت ولدا انثى واخا أن للبنت النصف والباقي للاخ والولد المذكور ههنا هو المذكور بديا في أول الآية وايضا قال الله تعالى (ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد) ومعناه عند الجميع ان كان له ولد ذكر لانه لا خلاف بين الصحابة ومن بعدهم من الفقهاء انه لو ترك ابنة وابوين ان للبنت النصف وللابوين السدسان والباقي للاب فيأخذ الاب في هذه الحال مع الولد الانثى اكثر من السدس وان قوله تعالى (ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد) على انه ولد ذكر وكذلك لو ترك أبا وبنتا كان للبنت النصف وللاب النصف فقد أخذ في هاتين المسئلتين اكثر من السدس مع الولد قال أبو بكر وشذت طائفة عن الامة فزعمت انه اذا ترك بنتا واختا كان المال كله للبنت وكذلك البنت والاخ وهذا قول خارج عن ظاهر التنزيل واتفاق الامة قال الله تعالى (يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف) فنص على سهم البنت وسهم ما فوق الثنتين وجعل لها اذا انفردت النصف واذا ضامها غيرها الثلثين لهما جميعا فغير جائز أن تعطى اكثر منه الا بدلالة * فان قيل اذا كان ذكر النصف والثلثين غير دال على نفي ما فوقهما على ماذكرت فليس اذا في الظاهر نفي ما زاد وانما

تحتاج الى أن تطالب خصمك باقامة الدلالة على أن الزيادة مستحقة . قيل له لما كان قوله تعالى (يوصيكم الله فى أولادكم) امرا باعتبار السهام المذكورة اذ كانت الوصية امرا أوجب ذلك اعتبار كل فرض مقدر فى الآية على حياله ممنوعا من الزيادة والنقصان فيه فاقتضى ذلك وجوب الاقتصار على المقادير المذكورة لمن سميت له غير زائدة ولا ناقصة ولم يقل بذلك من حيث خصه بالذكر دون ما تقدم من الامر باعتبارها فى ابتداء الخطاب فلذلك منعنا الزيادة عليها الا بدلالة * وقوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون) يدل على وجوب توريث الاخ مع البنت ويدل عليه حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم الحقوا الفرائض باهلها فما بقت فلاولى عصبة ذكر فواجب بمجموع الآية والخبر إنا اذا اعطينا البنت النصف أن نعطى الباقى الاخ لانه أولى عصبة ذكر واختلف السلف فى ابنى عم احدهما أخ لام فقال على وزيد للاخ من الام السدس وما بقى فبينهما نصفان وهو قول فقهاء الامصار وقال عمر وعبد الله المال للاخ من الام وقالا ذو السهم احق ممن لا سهم له واليه كان يذهب شريح والحسن ولم يختلفوا فى اخوين لام احدهما ابن عم ان لهما الثلث بنسب الام وما بقى فلابن العم خاصة ولم يجعلوا ابن العم احق بجميع الميراث لاجتماع السهم والتسمية له دون الآخر كذلك حكم ابنى العم اذا كان احدهما أخا لام فغير جائز أن يجعل أولى بالميراث من اجل اختصاصه بالسهم والتعصيب وشبه عمر وعبد الله ذلك بالاخ لاب وام واخ لاب انه اولى بالميراث وليس هذا عند الآخرين مشبها لهذه المسئلة من قبل ان نسبهما من جهة واحدة وهى الاخوة فاعتبر فيها اقربهما اليه وهو الذى اجتمع له قرابة الاب والام ولا يستحق بقرابته من الام سهم الاخ من الام بل انما يؤكد ذلك حكم الاخوة وليس كذلك ابنا العم اذا كان احدهما اخا لام لانك لا تريد أن تؤكد بالاخوة من جهة الام ما ليس باخوة وانما هو سبب آخر غيرها فلم يجز أن تؤكده بها ويدل على هذا ان نسبته من جهة انه ابن العم لا يسقط سهمه من جهة انه اخ لام بل يرث بانه أخ لام سهم الاخ من الام وان كان ابن عم ألا ترى أن الميتة لو تركت أختين لاب وأم وزوجا وأخا لام هو ابن عم أن للاختين الثلثين وللزوج النصف وللاخ من الام السدس ولم يسقط سهمه من جهة أنه ابن عم ولو تركت زوجا وأما وأختا لام واخوة لاب وأم كان للزوج النصف وللام السدس وللاخت من الام السدس وما بقى فللاخوة من الاب والام ولم يستحق اخوة من

مطلب اختلف السلف فى ابنى عم احدهما اخ لام

الاب

الاب والام سهم الاخوة من الام لمشاركتهم للاخ من الام فى نسبها بل انما استحقوا بالتعصيب فكانت قرابتهم بالاب والام مؤكدة لتعصيبهم فلا يستحقون بها أن يكونوا من ذوى السهام وقرابة ابن العم بنسبه من جهة الام لا تخرجه من أن يكون من ذوى السهام فيما يستحقه من سهم الاخ من الام وليس لهذا تاثير فى تاكيد التعصيب لانه لو كان كذلك لوجب أن لا يستحق أبدا الا بالتعصيب كما لا يؤخذ الاخوة من الاب والام الا بالتعصيب ولا يأخذون بقرابتهم من الام سهم الاخوة من الام والله أعلم

(باب الرجل يموت وعليه دين ويوصى بوصية)

قال الله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) وروى الحارث عن على قال تقرؤن الوصية قبل الدين وأن محمدا ﷺ قضى بالدين قبل الوصية * قال أبو بكر وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين وذلك لان معنى قوله (من بعد وصية يوصى بها أو دين) أن الميراث بعد هذين وليست أو فى هذا الموضع لاحدهما بل قد تناولهما جميعا وذلك لان قوله (من بعد وصية يوصى بها أو دين) مستثنى عن الجملة المذكورة فى قسمة المواريث ومتى دخلت أو على النفى صارت فى معنى الواو كقوله تعالى (ولا تطع منهم آثما أو كفورا) وقال تعالى (حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم) فكانت أو فى هذه المواضع بمنزلة الواو فكذلك قوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) لما كان فى معنى الاستثناء كانه قال الا أن تكون هناك وصية أو دين فيكون الميراث بعدهما جميعا وتقديم الوصية على الدين فى الذكر غير موجب للتبدئة بها على الدين لان أو لا توجب الترتيب وانما ذكر الله تعالى ذلك بعد ذكر الميراث اعلاما لنا أن سهام المواريث جارية فى التركة بعد قضاء الدين وعزل حصة الوصية ألا ترى أنه اذا أوصى بثلث ماله كانت سهام الورثة معتبرة بعد الثلث فيكون للزوجة الربع أو الثمن فى الثلثين وكذلك سهام سائر أهل الميراث جارية فى الثلثين دون الثلث الذى فيه الوصية فجمع تعالى بين ذكر الدين والوصية ليعلمنا أن سهام الميراث معتبرة بعد الوصية كما هى معتبرة بعد الدين وان كانت الوصية مخالفة للدين من جهة الاستيفاء لانه لو هلك من المال شىء لدخل النقصان على أصحاب الوصايا كما يدخل على الورثة وليس كذلك الدين لانه لو هلك من المال شىء استوفى الدين كله من الباقى وان استغرقه وبطل حق الموصى له والورثة جميعا فالموصى له شريك الورثة من وجه ويأخذ شبها من الغريم من وجه

آخر وهو أن سهام أهل المواريث معتبرة بعد الوصية كاعتبارها بعد الدين وليس المراد بقوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) أن الموصى له يعطى وصيته قبل أن يأخذ الورثة أنصباءهم بل يعطون كلهم معا كأنه أحد الورثة فى هذا الوجه وما هلك من المال قبل القسمة فهو ذاهب منهم جميعا

﴿ باب مقدار الوصية الجائزة ﴾

قال الله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) ظاهره يقتضى جواز الوصية بقليل المال وكثيره لانها منكورة لا تختص ببعض دون بعض الا أنه قد قامت الدلالة من غير هذه الآية على أن المراد بها الوصية ببعض المال لا بجميعه وهو قوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه أو كثر) فأطلق ايجاب الميراث فيه من غير ذكر الوصية فلو اقتضى قوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها) الوصية بجميع المال لصار قوله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون) منسوخا بجواز الوصية بجميع المال فلما كان حكم هذه الآية ثابتا فى ايجاب الميراث وجب استعمالها مع آية الوصية فوجب أن تكون الوصية مقصورة على بعض المال والباقى للورثة حتى تكون مستعملين لحكم الآيتين ويدل عليه أيضا قوله تعالى (وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا) يعنى فى منع الرجل الوصية بجميع ماله على ما تقدم من بيان تأويله فيدل على جواز الوصية ببعض المال لاحتمال اللفظ للمعنيين وقد روى عن النبى ﷺ اخبار تلقتها الامة بالقبول والاستعمال فى الاقتصار بجواز الوصية على الثلث منها ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبى شيبة وابن أبى خلف قالا حدثنا سفيان عن الزهرى عن عامر بن سعد عن أبيه قال مرضا أبى مرضا شديدا قال ابن أبى خلف بمكة مرضا أشفى منه فعاده رسول الله ﷺ فقال يارسول الله ان لى مالا كثيرا وليس يرثنى الا ابنة لى أفأتصدق بالثلثين قال لا قال فبالشطر قال لا قال فبالثلث قال الثلث والثلث كثير وانك ان تترك ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس فانك لن تنفق نفقة الا أجرت عليها حتى اللقمة ترفعها الى فى امرأتك قلت يارسول الله أتخلف عن هجرتى قال انك ان تخلف بعدى فتعمل عملا تريد به وجه الله لا تزداد به الا رفعة ودرجة لعلك أن تخلف حتى ينتفع بك أقوام ويضر بك آخرون

ثم قال اللهم امض لاصحابى هجرتهم ولا تردهم على أعقابهم لكن البائس سعد بن خولة يرثى له رسول الله صلى الله عليه وسلم ان مات بمكة * قال أبو بكر قد حوى هذا الخبر ضروبا من الاحكام والفوائد منها أن الوصية غير جائزة فى أكثر من الثلث والثانى أن المستحب النقصان عن الثلث ولذلك قال بعض الفقهاء استحب النقصان عنه لقوله صلى الله عليه وسلم والثلث كثير والثالث أنه اذا كان قليل المال وورثته فقراء أن الافضل أن لا يوصى بشىء لقوله صلى الله عليه وسلم انك ان تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس وفى ذلك أيضا دليل على جواز الوصية بجميع المال اذا لم يكن له وارث لانه أخبر أن الوصية بأكثر من الثلث ممنوعة لاجل الورثة وفيه الدلالة على أن الصدقة فى المرض وصية غير جائزة الا من الثلث لان سعدا قال أتصدق بجميع مالى فقال لا الى أن رده الى الثلث وقد رواه جرير عن عطاء ابن السائب عن أبى عبد الرحمن السلمى عن سعد قال عادنى رسول الله ﷺ وانا مريض فقال أوصيت قلت نعم قال بكم قلت بمالى كله فى سبيل الله قال فما تركت لولدك قال هم أغنياء قال أوص بالعشر فما زلت أناقصه ويناقصنى حتى قال أوص بالثلث والثلث كثير قال أبو عبد الرحمن فنحن نستحب أن تنقص من الثلث لقوله ﷺ والثلث كثير فذكر فى هذا الحديث أنه قال أوصيت بمالى كله وهذا لا ينفى ما روى فى الحديث الاول من الصدقة فى المرض لانه جائز أن يكون لما منعه الوصية بأكثر من الثلث ظن أن الصدقة جائزة فى المرض فسأله عنها فاخبر ﷺ أن حكم الصدقة حكم الوصية فى وجوب الاقتصار بها على الثلث وهو نظير حديث عمران بن حصين فى الرجل الذى أعتق ستة أعبد له عند موته وفيه أن الرجل مأجور فى النفقة على أهله وهذا يدل على أن من وهب لامرأته هبة لم يجز له الرجوع فيها لانها بمنزلة الصدقة لانه قد استوجب بها الثواب من الله تعالى وهو نظير ما روى عنه ﷺ أنه قال اذا أعطى الرجل امرأته عطية فهى له صدقة * وقول سعد أتخلف عن هجرتى عنى به أنه يموت بمكة وهى داره التى هاجر منها الى المدينة وقد كان النبى ﷺ نهى المهاجرين أن يقيموا بعد النفر اكثر من ثلاث فاخبره النبى ﷺ أنه يتخلف بعده حتى ينفع الله به أقواما ويضر به آخرين وكذلك كان فانه بقى بعده ﷺ وفتح الله على يده بلاد العجم وازال به ملك الاكاسرة وذلك من علوم الغيب الذى لا يعلمه غير الله تعالى * حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا أبو عبد الله عبيد الله بن حاتم العجلى قال حدثنى عبد الاعلى بن واصل قال حدثنا اسماعيل بن صبيح قال حدثنا مبارك

ابن حسان قال حـدثنا نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال حاكيا عن الله تعالى أنه قال يا ابن ادم اثنتان ليست لك واحدة منهما جعلت لك نصيبا فى مالك حين أخذت (١) بكظمك لاطهرك وازكيك وصلاة عبادى عليك بعد انقضاء أجلك ففى هذا الحديث أيضا أن له بعض المال عنـد الموت لا جميعه وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا محمد بن أحمد بن شيبة قال حدثنا محمـد بن صالح بن النطاح قال حدثنا عثمان قال سمعت طلحة بن عمرو قال حـدثنا عطاء عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله أعطاكم ثلث أموالكم فى آخر أعماركم زيادة فى أعمالكم * قال أبو بكر فهذه الاخبار الموجبة للاقتصار بالوصيـة على الثلث عندنا فى حيز التواتر الموجب للعلم لتلقى الناس اياها بالقبول وهى مبينة لمراد الله تعالى فى الوصية المذكورة فى الكتاب انها مقصورة على الثلث * وقوله تعالى (من بعد وصيـة يوصى بها أو دين) يدل على أن من ليس عليه دين لآدمى ولم يوص بشيء أن جميع ميراثه لورثته وانه ان كان عليه حج أو زكاة لم يجب اخراجه الا أن يوصى به وكذلك الكفارات والنذور * فان قيل أن الحج دين وكذلك كل ما يلزمه الله تعالى من القرب فى المال لقول النبى صلى الله عليه وسلم للخثعمية حين سألته عن الحج عن أبيها أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان يجزىء قالت نعم قال فـدين الله أحق بالقضاء * قيل له ان النبى صلى الله عليه وسلم انما سماه دين الله تعالى ولم يسمه بهذا الاسم الامقيدا فلا يتناوله الاطلاق وقول الله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) انما اقتضى التبدئة بما يسمى به دينا على الاطلاق فلا ينطوى تحته مالا يسمى به الا مقيـدا لان فى اللغة والشرع أسماء مطلقة واسماء مقيـدة فلا يتناول المطلق الا ما يقع الاسم عليه على الاطلاق فاذا لم تتناول الآية ما كان من حق الله تعالى من الديون لما وصفنا اقتضى قوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها أو دين) انه اذا لم يوص ولم يكن عليه دين لآدمى أن يستحق الوارث جميع تركته وحـديث سعد يدل على ذلك أيضا لانه قال أتصـدق بمالى وفى لفظ آخر اوصى بمالى فقال النبى صلى الله عليه وسلم الثلث والثلث كثير ولم يستثن النبى صلى الله عليه وسلم الحج ولا الزكاة ونحوها من حقوق الله تعالى ومنع الصدقة والوصية الا بثلث المال فثبت بذلك أنه اذا أوصى بهذه الحقوق كانت من الثلث ويدل عليه أيضا حـديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى جعل لكم ثلث أموالكم فى آخر أعماركم زيادة فى أعمالكم وحديث ابن عمر أن النبى

(١) (قوله بكظمك) بفتحتين هو مخرج النفس من الحلق (لمصححه)

صلى

صلى الله عليه وسلم قال حاكيا عن الله تعالى جعلت لك نصيبا فى مالك حين أخذت بكظمك يدل جميع ذلك على أن وصيته بالزكاة والنذور وسائر القرب وان كانت واجبة لاتجوز الا من الثلث والله أعلم

مطلب فى ان الوصية بالزكاة والنذور وسائر الحقوق الواجبة لاتجوز الا من الثلث

﴿ باب الوصية للوارث ﴾

حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الوهاب بن نجدة قال حدثنا ابن عياش عن شرحبيل بن مسلم قال سمعت أبا امامة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث وروى عمرو بن خارجة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا وصية لوارث الا أن تجيزها الورثة ونقل أهل السير خطبة النبى صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع وفيها أن لا وصية لوارث فورد نقل ذلك مستفيضا كاستفاضة وجوب الاقتصار بالوصية على الثلث دون مازاد لافرق بينهما من طريق نقل الاستفاضة واستعمال الفقهاء له وتلقيهم اياه بالقبول وهذا عندنا فى حيز المتواتر الموجب للعلم والنافى للريب والشك وقوله فى حديث عمرو ابن خارجة الا أن تجيزها الورثة يدل على أنها اذا أجازتها فهى جائزة وتكون وصية من قبل الموصى لاتكون هبة من قبل الوارث لان الهبة من قبل الوارث ليست باجازة من قبل الموروث وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا عبد الله بن عبد الصمد قال حدثنا محمد بن عمرو قال حدثنا يونس بن راشد عن عطاء الخراسانى عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث الا أن تشاء الورثة * قال أبو بكر وقد اختلف الفقهاء فيمن أوصى باكثر من الثلث فاجازه الورثة فى حياته أو أوصى لبعض ورثته فاجازه الباقون فى حياته فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد والحسن بن صالح وعبيد الله بن الحسن والشافعى لا يجوز ذلك حتى يجيزها بعد الموت وقال ابن أبى ليلى وعثمان البتى ليس لهم أن يرجعوا فيه بعد الموت وهى جائزة عليهم وقال ابن القاسم عن مالك اذا استأذنهم فكل وارث بائن عن الميت مثل الولد الذى قد بان عن ابيه والاخ وابن العم الذين ليسوا فى عياله فانه ليس لهم أن يرجعوا فاما امرأته وبناته اللاتى لم يبن وكل من فى عياله وان كان قد احتلم فلهم أن يرجعوا وكذلك العم وابن العم ومن خاف منهم انه ان لم يجز لحقه ضرر منه فى قطع

النفقة ان صح فلهم ان يرجعوا وقول الليث فى هذا كقول مالك . قال أبو بكر وان اجازوها بعد الموت جازت عند جميع الفقهاء . قال أبو بكر لما لم يكن لهم فسخها فى الحياة كذلك لا تعمل اجازتهم لانهم لم يستحقوا بعد شيأ والله أعلم

(باب الوصية بجميع المال اذا لم يكن وارث)

قال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد اذا لم يكن له وارث فاوصى بجميع ماله جاز وهو قول شريك بن عبد الله وقال مالك والاوزاعى والحسن بن صالح لا تجوز وصيته الا من الثلث . قال أبو بكر قد بينا دلالة قوله تعالى (والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) وانهم كانوا يتوارثون بالحلف وهو أن يحالفه على انه ان مات ورثه ما يسمى له من ميراثه من ثلث او اكثر وقد كان ذلك حكما ثابتا فى صدر الاسلام وفرضه الله تعالى بقوله تعالى (والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) ثم أنزل الله تعالى (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون) وقوله تعالى (يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين) وقوله تعالى (واولوا الارحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله) فجعل ذوى الارحام أولى من الحلفاء ولم يبطل بذلك ميراث الحلفاء اصلا بل جعل ذوى الانساب أولى منهم كما جعل الابن أولى من الاخ فاذا لم يكن ذووا الانساب جاز له أن يجعل ماله على اصل ما كان عليه حكم التوارث لحلف وايضا فان الله تعالى اوجب سهام المواريث بعد الوصية بقوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها اودين) وقال (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون) وقد بينا ان ظاهر قوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها اودين) يقتضى جواز الوصية بجميع المال لولا قيام دلالة الاجماع والسنة على منع ذلك ووجوب الاقتصار بها على الثلث وايجاب نصيب الرجال والنساء من الاقربين فمتى عدم من وجب به تخصيص الوصية فى بعض المال وجب استعمال اللفظ فى جواز الوصية بجميع المال على ظاهره ومقتضاه ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث سعد انك ان تدع ورثتك اغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس فاخبر أن منع الوصية باكثر من الثلث انما هو لحق الورثة ويدل عليه حديث الشعبى وغيره عن عمرو بن شرحبيل قال قال عبد الله بن مسعود ليس من حى من العرب احرى ان يموت الرجل منهم ولا يعرف له وارث منكم معشر همدان فاذا كان ذلك فليضع ماله حيث احب ولا يعلم له مخالف

من الصحابة وايضا فانه لا يخلو من لا وارث له اذا مات من أن يستحق المسلمون ماله من جهة الميراث أو من جهة انه مال لا مالك له فيضعه الامام حيث يرى فلما جاز أن يستحقه الرجل مع ابنه ومع ابيه والبعيد مع القريب علمنا انه غير مستحق لهم على وجه الميراث لان الاب والجد لا يجتمعان فى استحقاق ميراث واحد من جهة الابوة وايضا لو كان ميراثا لم يجز حرمان واحد منهم لان سبيل الميراث أن لا يخص به بعض الورثة دون بعض وايضا لو كان ميراثا لوجب أن يكون لو كان الميت رجلا من همدان ولا يعرف له وارث أن يستحق ميراثه أهل قبيلته لانهم اقرب اليه من غيرهم فلما كان انما يستحقه بيت المال للمسلمين وللامام أن يصرفه الى من شاء من الناس ممن يراه اهلا له دل ذلك على ان المسلمين لا ياخذونه ميراثا واذا لم ياخذوه ميراثا وانما كان للامام صرفه الى حيث يرى لانه مال لا مالك له فالمالك أولى بصرفه الى من يرى ومن جهة اخرى انهم اذا لم ياخذوه ميراثا اشبه الثلث الذى يوصى به الميت ولا ميراث فيه فله أن يصرفه الى من شاء فكذلك بقية المال اذا لم يستحقه الوارث كان له صرفه الى من شاء ويدل عليه ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدى قال حدثنا سفيان قال حدثنا ايوب قال سمعت نافعا عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حق امرىء مسلم له مال يوصى فيه تمر عليه الليلتان الا ووصيته عنده مكتوبة فلم يفرق بين الوصية ببعض المال او بجميعه وظاهره يقتضى جواز الوصية بجميع المال وقد قامت الدلالة على وجوب الاقتصار على بعضه اذا كان له وارث فاذا لم يكن له وارث فهو على ظاهر مقتضاه فى جوازها بالجميع والله أعلم

﴿ باب الضرار فى الوصية ﴾

قال الله تعالى (غير مضار وصية من الله) . قال أبو بكر الضرار فى الوصية على وجوه منها أن يقر فى وصيته بماله أو ببعضه لاجنبى أو يقر على نفسه بدين لا حقيقة له زيا للميراث عن وارثه ومستحقه ومنها ان يقر باستيفاء دين له على غيره فى مرضه لئلا يصل الى وارثه ومنها أن يبيع ماله من غيره فى مرضه ويقر باستيفاء ثمنه ومنها أن يهب ماله فى مرضه او يتصدق باكثر من ثلثه فى مرضه اضرارا منه بورثته ومنها أن يتعدى فيوصى باكثر مما يجوز له الوصية به وهو الزيادة على الثلث فهذه الوجوه كلها من المضارة فى الوصية وقد بين النبى صلى الله عليه وسلم ذلك فى فحوى قوله لسعد الثلث

والثلث كثير انك لان تدع ورثتك اغنياخير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس وحدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا احمد بن الحسن المصري قال حدثنا عبد الصمد ابن حسان قال حدثنا سفيان الثوري عن داود يعني ابن أبي هند عن عكرمة عن ابن عباس قال الاضرار في الوصية من الكبائر ثم قرأ ﴿ تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله ﴾ قال في الوصية ﴿ ومن يعص الله ورسوله ﴾ قال في الوصية وحدثنا عبدالباقي قال حدثنا القاسم بن زكريا ومحمد بن الليث قال حدثنا حميد بن زنجويه قال حدثنا عبدالله بن يوسف قال حدثنا عمر بن المغيرة عن داود بن ابي هند عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضرار في الوصية من الكبائر وحدثنا عبدالباقي قال حدثنا طاهر بن عبدالرحمن بن اسحاق القاضي قال حدثنا يحيي بن معين قال حدثنا عبدالرزاق قال أخبرنا معمر عن اشعث عن شهر بن حوشب عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنة سبعين سنة فاذا اوصى حاف في وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل ليعمل بعمل اهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة قال ابو بكر ومصادقه في كتاب الله فيما تأوله ابن عباس في قوله تعالى (تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله) قال في الوصية (ومن يعص الله ورسوله) قال في الوصية

(باب من يحرم الميراث مع وجود النسب)

قال ابو بكر لا خلاف بين المسلمين ان قوله تعالى (يوصيكم الله في اولادكم) وما عطف عليه من قسمة الميراث خاص في بعض المذكورين دون بعض فبعض ذلك متفق عليه و بعضه مختلف فيه فما اتفق عليه ان الكافر لا يرث المسلم وان العبد لا يرث وان قاتل العمد لا يرث وقد بينا ميراث هؤلاء في سورة البقرة ما اجمعوا عليه منه وما اختلفوا فيه واختلف في ميراث المسلم الكافر وميراث المرتد فاما ميراث المسلم من الكافر فان الامة من الصحابة متفقون على نفي التوارث بينهما وهو قول عامة التابعين وفقهاء الامصار وروى شعبة عن عمرو بن ابي حكيم عن ابن (١) باباه عن يحيي بن يعمر عن ابي الاسود الدؤلي قال كان معاذ بن جبل باليمن فارتفعوا اليه في يهودي مات وترك اخاه مسلما فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول الاسلام يزيد ولا ينقص وروى ابن شهاب عن داود بن ابي هند قال قال مسروق ما احدث في الاسلام قضية اعجب من قضية قضاها معاوية قال كان يورث

مطلب في قول مسروق ما احدث في الاسلام قضية اعجب من قضية قضاها معاوية

(١) (قوله ابن باباه) اسمه عبدالله واسم ابيه باباه كما في خلاصة تهذيب الكمال (لمصححه)

المسلم

المسلم من اليهودي والنصراني ولا يورث اليهودي والنصراني من المسلم قال فقضى بها اهل الشام قال داود فلما اقدم عمر بن عبد العزيز ردهم الى الامر الاول وروى هشيم عن مجالد عن الشعبي ان معاوية كتب بذلك الى زياد يعني توريث المسلم من الكافر فارسل زياد الى شريح فامره بذلك وكان شريح قبل ذلك لا يورث المسلم من الكافر فلما امره زياد بما امره قضى بقوله فكان شريح اذا قضى بذلك قال هذا قضاء امير المؤمنين وقد روى الزهري عن علي بن الحسين عن عمرو بن عثمان عن اسامة بن زيد قال قال رسول الله ﷺ لا يتوارث اهل ملتين شتى وفي لفظ لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ لا يتوارث اهل ملتين فهذه الاخبار تمنع توريث المسلم من الكافر والكافر من المسلم ولم يرو عن النبي ﷺ خلافه فهو ثابت الحكم في اسقاط التوارث بينهما واما حديث معاذ فانه لم يعن هذه المقالة وانما تاول فيها قوله الايمان يزيد ولا ينقص والتأويل لا يقضى به على النص والتوقيف وانما يرد التأويل الى المنصوص عليه يحمل على موافقته دون مخالفته وقول النبي ﷺ الايمان يزيد ولا ينقص يحتمل ان يريد به من اسلم ترك على اسلامه ومن خرج عن الاسلام رد اليه واذا احتمل ذلك واحتمل ما تأوله معاذ وجب حمله على موافقة خبر اسامة في منع التوارث اذ غير جائز رد النص بالتأويل والاحتمال والاحتمال ايضا لا تثبت به حجة لانه مشكوك فيه وهو مفتقر في اثبات حكمه الى دلالة من غيره فسقط الاحتجاج به واما قول مسروق ما احدث في الاسلام قضية اعجب من قضية قضى بها معاوية في توريث المسلم من الكافر فانه يدل على بطلان هذا المذهب لاخباره انها قضية محدثة في الاسلام وذلك يوجب ان يكون قبل قضية معاوية لم يكن يورث المسلم من الكافر واذا ثبت ان من قبل قضية معاوية لم يكن يورث المسلم من الكافر وان معاوية لا يجوز ان يكون خلافا عليهم بل هو ساقط القول معهم ويؤيد ذلك ايضا قول داود بن ابي هند ان عمر بن عبد العزيز ردهم الى الامر الاول والله اعلم

مطلب التاويل لا يقضى به على النص

﴿ باب ميراث المرتد ﴾

اختلف السلف في ميراث المرتد الذي اكتسبه في حال الاسلام قبل الردة على انحاء ثلاثة فقال علي وعبد الله وزيد بن ثابت والحسن البصري وسعيد بن المسيب وابراهيم النخعي وجابر بن زيد وعمر بن عبد العزيز وحماد بن الحكم وابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة والثوري والاوزاعي وشريك يرثه ورثته من المسلمين اذا

مات او قتل على ردته وقال ربيعة بن عبد العزيز وابن ابى ليلى ومالك والشافعى ميراثه لبيت المال وقال قتادة وسعيد بن ابى عروبة ان كان له ورثة على دينه الذى ارتد اليه فميراثه لهم دون ورثته من المسلمين ورواه قتادة عن عمر بن عبد العزيز والصحيح عن عمر ان ميراثه لورثته من المسلمين ثم اختلفوا فيما اكتسبه فى حال الردة اذا قتل او مات مرتدا فقال ابو حنيفة والثورى ما اكتسبه بعد الردة فهو فىء وقال ابن شبرمة وابو يوسف ومحمد والاوزاعى فى احدى الروايتين ما اكتسبه بعد الردة ايضا فهو لورثته المسلمين قال ابو بكر ظاهر قوله تعالى (يوصيكم الله فى اولادكم) يقتضى توريث المسلم من المرتد اذ لم يفرق بين الميت المسلم وبين المرتد فان قيل يخصه حديث اسامة بن زيد لا يرث المسلم الكافر كما خص توريث الكافر من المسلم وهو وان كان من اخبار الآحاد فقد تلقاه الناس بالقبول واستعملوه فى منع توريث الكافر من المسلم فصار فى حيز المتواتر ولان آية المواريث خاصة بالاتفاق واخبار الآحاد مقبولة فى تخصيص مثلها قيل له فى بعض الفاظ حديث اسامة لا يتوارث اهل ملتين لا يرث المسلم الكافر فاخبر ان المراد اسقاط التوارث بين اهل ملتين وليست الردة بملة قائمة لانه وان ارتد الى النصرانية او اليهودية فغير مقر عليها فليس هو محكوما له بحكم اهل الملة التى انتقل اليها ألا ترى انه وان انتقل الى ملة الكتابى انه لا تؤكل ذبيحته وان كانت امرأة لم يجز نكاحها فثبت بذلك ان الردة ليست بملة وحديث اسامة مقصور فى منع التوارث بين أهل ملتين وقد بين ذلك فى حديث مفسر وهو ما رواه هشيم عن الزهرى قال حدثنا على بن الحسين عن عمرو بن عثمان عن اسامة بن زيد قال قال رسول الله ﷺ لا يتوارث أهل ملتين شتى لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم فدل ذلك على أن مراد النبى ﷺ فى ذلك هو منع التوارث بين أهل ملتين وأيضا فان أبا حنيفة من أصله ان ملك المرتد يزول بالردة فاذا قتل أو مات انتقل الى الوارث ومن أجل ذلك لا يجيز تصرف المرتد فى ماله الذى اكتسبه فى حال الاسلام واذا كان هذا أصله فهو لم يورث مسلما من كافر لان ملكه زال عنه فى آخر الاسلام وانما ورث مسلما ممن كان مسلما * فان قيل فاذا يكون قد ورثته منه وهو حى * قيل له ليس يمتنع توريث الحى قال الله تعالى (وأورثكم ارضهم وديارهم وأموالهم) وكانوا أحياء وعلى انا انما نقلنا المال الى الورثة بعد الموت فليس فيه توريث الحى ويقال للسائل عن ذلك وانت اذا جعلت ماله لبيت المال فقد ورثت منه جماعة المسلمين وهو كافر وورثتهم منه وهو حى اذا لحق بدار الحرب مرتدا وأيضا فان

المسلمين

المسلمين اذا كانوا انما يستحقون ماله بالاسلام فقد اجتمع للورثة القرابة والاسلام وجب ان يكونوا أولى بماله لاجتماع السببين لهم وانفراد المسلمين باحدهما دون الآخر والسببان اللذان اجتمعا للورثة هو الاسلام وقرب النسب فاشبه سائر الموتى من المسلمين لما كان ماله مستحقا للمسلمين كان من اجتمع له قرب النسب مع الاسلام أولى ممن بعد نسبه منه وان كان له اسلام فان قال قائل هذه العلة توجب توريثه من مال الذمى قيل له لا يجب ذلك لان مال الذمى بعد موته غير مستحق بالاسلام لاتفاق الجميع على ان ورثته من أهل الذمة أولى به من المسلمين واتفاق جميع فقهاء الامصار على ان مال المرتد مستحق بالاسلام فمن قائل يقول يستحقه جماعة المسلمين وآخرين يقولون يستحقه ورثته من المسلمين فلما كان ماله مستحقا بالاسلام أشبه مال المسلم الميت لما كان مستحقا بالاسلام كان من اجتمع له الاسلام وقرب النسب أولى من جماعة المسلمين فان قيل فلو مات ذمى وترك مالا ولا وارث له من أهل دينه وله قرابة مسلمون كان ماله لجماعة المسلمين ولم يكن أقاربه من المسلمين أولى به لاجتماع السببين لهم من الاسلام والنسب قيل له ان مال الذمى غير مستحق بالاسلام والدليل عليه انه لو كانت له ورثة من أهل الذمة لم يستحق المسلمون ماله وما استحق من مال الذمى بالاسلام لا يكون ورثته من أهل الذمة اولى به منهم بل يكونون هم اولى كمواريث المسلمين فدل ذلك على ان مال الذمى وان جعل لبيت المال اذا لم يكن له وارث فليس هو مستحقا بالاسلام وانما هو مال لا مالك له وجده الامام فى دار الاسلام كاللقطة التى لا يعرف مستحقها فتصرف فى وجوه القرب الى الله تعالى فان قيل فقد قال أبو حنيفة فيما اكتسبه المرتد فى حال ردته انه فىء لبيت المال وهذا ينقض الاعتلال ويدل على أصل المسئلة للمخالف قيل له لا يلزم ذلك ولا دلالة فيه على قول المخالف وذلك لان ما اكتسبه فى حال الردة هو بمنزلة مال الحربى ولا علكه ملكا صحيحا ومتى جعلناه فى بيت المال بعد موته أو قبله فانما يصير ذلك المال مغنوما كسائر أموال الحرب اذا ظفر نابها وما يؤخذ على وجه الغنيمة فليس بمستحق لبيت المال لاجل الاسلام لان الغنائم ليست بمستحقة لغانميها بالاسلام والدليل عليه ان الذمى متى شهد القتال استحق ان يرضخ له من الغنيمة فثبت بذلك ان مال الحربى ومال المرتد الذى اكتسبه فى الردة مغنوم غير مستحق بالاسلام فلم يعتبر فيه قرب النسب والاسلام كما اعتبرناه فى ماله الذى اكتسبه فى حال الاسلام لان ذلك المال كان ملكه فيه صحيحا الى ان ارتد ثم زال ملكه عنه بالردة فمن يستحقه من الناس

فانما يستحقه بالميراث والمواريث يعتبر فيها الاسلام وقرب النسب اذا كان ملكا المسلم الى أن زال عنه بالردة الموجبة لزوال ملكه كما يزول بالموت فلم يلزم عليه حكم ماله المكتسب فى حال الردة ولا يجوز ايضا أن يكون اصلا للمال المكتسب فى حال الاسلام لان ملكه فيه كان صحيحا الى أن زال عنه بالموت والمال المكتسب فى حال الردة بمنزلة مال الحربى ملكه فيه غير صحيح لانه اكتسبه وهو مباح الدم فمتى حصل فى يد المسلمين صار مغنوما بمنزلة حربى دخل الينا بغير امان فاخذناه مع ماله أن ماله يكون غنيمة فكذلك مال المرتد الذى اكتسبه فى حال الردة . فان احتج محتج بحديث البراء بن عازب قال مر بى خالى أبو بردة ومعه الراية فقلت الى اين تذهب فقال ارسلنى رسول الله صلى الله عليه وسلم الى رجل نكح امرأة ابيه ان اقتله وآخذ ماله وهذا يدل على أن مال المرتد فىء . قيل له انما فعل ذلك لان الرجل كان محاربا مع استحلاله لذلك حربيا فكان ماله مغنوما لان الراية انما تعقد للمحاربة وقد روى معاوية بن قرة عن أبيه ان النبى صلى الله عليه وسلم بعث جد معاوية الى رجل عرس بامرأة ابيه أن يضرب عنقه ويخمس ماله وهذا يدل على أن مال ذلك الرجل كان مغنوما بالمحاربة ولذلك اخذ منه الخمس . فان قيل ما انكرت أن يكون مال المرتد مغنوما . قيل له اما ما اكتسبه فى حال الردة فهو كذلك واما ما اكتسبه فى حال الاسلام فغير جائز أن يكون مغنوما من قبل ان ما كان يغنم من الاموال سبيله أن يكون ملك مالكه غير صحيح فيه قبل الغنيمة كمال الحربى ومال المرتد قبل الردة قد كان ملكه فيه صحيحا فغير جائز أن يغنم كما لا يغنم اموال سائر المسلمين اذ كانت املاكهم فيه صحيحة وزواله عن المرتد بالردة كزواله بالموت فمتى انقطع حقه عنه بالقتل أو بالموت او اللحاق بدار الحرب استحقه ورثته دون سائر المسلمين لان سائر المسلمين ان استحقوه بالاسلام لا على انه غنيمة كانت ورثته أولى به لاجتماع الاسلام والقرابة لهم وان استحقوه بانه غنيمة لم يصح ذلك لما بينا من أن شرط الغنيمة أن يكون مال المغنوم غير صحيح الملك فى الاصل واختلف السلف فيمن اسلم قبل قسمة الميراث فقال على بن أبى طالب فى مسلم مات فلم يقسم ميراثه حتى اسلم ابن له كافرا وكان عبدا فاعتق انه لا شىء له وهو قول عطاء وسعيد بن المسيب وسليمان بن يسار والزهرى وابى الزناد وابى حنيفة وابى يوسف ومحمد وزفر ومالك والاوزاعى والشافعى وروى عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان انهما قالا من اسلم على ميراث قبل

ان

أن يقسم شارك فى الميراث وهو مذهب الحسن وأبى الشعثاء وشبهوا ذلك بالمواريث التى كانت فى الجاهلية ماطرأ عليه الاسلام منها قبل القسمة قسم على حكم الاسلام ولم يعتبر وقت الموت وليس هذا عندنا اولين كذلك لان حكم المواريث قد استقر فى الشرع على وجوه معلومة وقال الله تعالى (ولكم نصف ماترك أزواجكم) وقال (ان امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ماترك) فاوجب لها الميراث بالموت وحكم لها بالنصف وللزوج بالنصف بحدوث الموت من غير شرط القسمة والقسمة انما تجب فيما قد ملك فلاحظ للقسمة فى استحقاق الميراث لان القسمة تبع للملك ولما كان ذلك كذلك وجب أن لايزول ملك الاخت عنه باسلام الابن كما لايزول ملكها عنه بعد القسمة وأما مواريث الجاهلية فانها لم تقع على حكم الشرع فلما طرأ الاسلام حملت على أحكام الشرع اذ لم يكن ماوقع قبل ورود الشرع مستقرا ثابتا فعفى لهم عما قد اقتسموه وحمل مالم يقسم منها على حكم الشرع كما عفى لهم عن الربا المقبوض وحمل بعد ورود تحريم الربا مالم يكن مقبوضا على حكم الشرع فابطل وأوجب عليهم رد رأس المال ومواريث الاسلام قد ثبتت واستقر حكمها ولا يجوز ورود النسخ عليها فلا اعتبار فيها بالقسمة ولاعدمها كما أن عقود الربا لو وقعت فى الاسلام بعد تحريم الربا واستقرار حكمه لايختلف فيه حكم المقبوض منها وغير المقبوض فى بطلان الجميع وأيضا لاخلاف نعلمه بين المسلمين أن من ورث ميراثا فمات قبل القسمة أن نصيبه من الميراث لورثته وكذلك لو ارتد لم يبطل ميراثه الذى استحقه وأنه لايكون بمنزلة من كان مرتدا وقت الموت فكذلك من أسلم أو أعتق بعد الموت قبل القسمة فلاحظ له فى الميراث والله أعلم

مطلب فى حكم ردة الوارث بعد موت مورثه

﴿ باب حد الزانيين ﴾

قال الله تعالى (واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم) الآية * قال أبو بكر لم يختلف السلف فى أن ذلك كان حد الزانية فى بدء الاسلام وأنه منسوخ غير ثابت الحكم حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء الخراسانى عن ابن عباس فى قوله تعالى (واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم) الى قوله تعالى (سبيلا) قال وقال فى المطلقات (لاتخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا أن يأتين بفاحشة مبينة) قال هذه الآيات قبل أن تنزل سورة النور فى الجلد فسختها هذه الآية (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) قال والسبيل

مطلب في ان رجم المحصن ثبت بالسنة

الذى جعله لهن الجلد والرجم قال فاذا جاءت اليوم بفاحشة مبينة فانها تخرج وترجم بالحجارة قال وحدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى هذه الآية وفى قوله تعالى (واللذان يأتيانها منكم فآذوهما) قال كانت المرأة اذا زنت حبست فى البيت حتى تموت وكان الرجل اذا زنى أوذى بالتعيير وبالضرب بالنعال قال فنزلت (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) قال وان كانا محصنين رجما بسنة النبى ﷺ قال فهو سبيلها الذى جعله الله لها يعنى قوله تعالى (حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا) * قال أبو بكر فكان حكم الزانية فى بدء الاسلام ما أوجب من حدها بالحبس الى أن يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا ولم يكن عليها فى ذلك الوقت شىء غير هذا وليس فى الآية فرق بين البكر والثيب فهذا يدل على أنه كان حكما عاما فى البكر والثيب وقوله تعالى (واللذان يأتيانها منكم فآذوهما) فانه روى عن الحسن وعطاء أن المراد الرجل والمرأة وقال السدى البكرين من الرجال والنساء وروى عن مجاهد أنه أراد الرجلين الزانيين وهذا التاويل الاخير يقال أنه لا يصح لانه لا معنى للتثنية ههنا اذ كان الوعد والوعيد انما يجيئان بلفظ الجمع لانه لكل واحد منهم أو بلفظ الواحد لدلالته على الجنس الشامل لجميعهم وقول الحسن صحيح وتاويل السدى محتمل أيضا فاقتضت الآيتان بمجموعهما أن حد المرأة كان الاذى والحبس جميعا الى أن تموت وحد الرجل التعيير والضرب بالنعال اذ كانت المرأة مخصوصة فى الآية الاولى بالحبس ومذكورة مع الرجل فى الآية الثانية بالاذى فاجتمع لها الامران جميعا ولم يذكر للرجال الا الاذى فحسب ويحتمل أن تكون الآيتان نزلتا معا فافردت المرأة بالحبس وجمعا جميعا فى الاذى وتكون فائدة افراد المرأة بالذكر افرادها بالحبس الى أن تموت وذلك حكم لا يشاركها فيه الرجل وجمعت مع الرجل فى الاذى لاشتراكهما فيه ويحتمل أن يكون ايجاب الحبس للمرأة متقدما للاذى ثم زيد فى حدها وأوجب على الرجل الاذى فاجتمع للمرأة الامران وانفرد الرجل بالاذى دونها فان كان كذلك فان الامساك فى البيوت الى الموت أو السبيل قد كان حدها فاذا ألحق به الاذى صار منسوخا لان الزيادة فى النص بعد استقرار حكمه توجب النسخ اذ كان الحبس فى ذلك الوقت جميع حدها ولما وردت الزيادة صار بعض حدها فهذا يوجب أن يكون كون الامساك حدا منسوخا وجائز أن يكون الاذى حدا لهما جميعا بديا ثم زيد فى حد المرأة الحبس الى الموت أو السبيل الذى يجعله الله لها فيوجب ذلك نسخ

مطلب الزيادة فى النص بعد استقرار حكمه توجب النسخ

الاذى فى المرأة أن يكون حد الانه صار بعضه بعد نزول الحبس فهذه الوجوه كلها محتملة * فان قيل هل يحتمل أن يكون الحبس منسوخا باسقاط حكمه والاقتصار على الاذى اذا كان نازل بعده * قيل له لايجوز نسخه على جهة رفع حكمه رأسا اذ ليس فى ايجاب الاذى ماينفى الحبس لجواز اجتماعهما ولكنه يكون نسخه من طريق أنه يصير بعض الحد بعد ان كان جميعه وذلك ضرب من النسخ * وقد قيل فى ترتيب الآيتين وجهان أحدهما ماروى عن الحسن أن قوله تعالى (واللذان يأتيانها منكم فآذوهما) نزلت قبل قوله تعالى (واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم) ثم أمر أن توضع فى التلاوة بعده فكان الاذى حدا لهما جميعا ثم الحبس للمرأة مع الاذى وذلك يبعد من وجه لان قوله تعالى (واللذان يأتيانها منكم فآذوهما) الهاء التى فى قوله تعالى (يأتيانها) كناية لابد لها من مظهر متقدم مذكور فى الخطاب أو معهود معلوم عند المخاطب وليس فى قوله تعالى (واللذان يأتيانها منكم) دلالة من الحال على أن المراد الفاحشة فوجب أن تكون كناية راجعة الى الفاحشة التى تقدم ذكرها فى اول الآية اذ لو لم تكن كناية عنها لم يستقم الكلام بنفسه فى ايجاب الفائدة واعلام المراد وليس ذلك بمنزلة قوله تعالى (ماترك على ظهرها من دابة) وقوله تعالى (انا انزلناه فى ليلة القدر) لان من مفهوم ذكر الانزال انه القرآن وفى مفهوم قوله تعالى (ماترك على ظهرها من دابة) انها الارض فاكتفى بدلالة الحال وعلم المخاطب بالمراد المكنى عنه فالذى يقتضيه ظاهر الخطاب أن يكون ترتيب معانى الآيتين على حسب ترتيب اللفظ فاما أن تكونا نزلتا معا واما أن يكون الاذى نازلا بعد الحبس ان كان المراد بالاذى من أريد بالحبس من النساء والوجه الثانى ماروى عن السدى أن قوله تعالى (واللذان يأتيانها منكم) انما كان حكما فى البكرين خاصة والاولى فى الثيبات دون الابكار الا ان هذا قول يوجب تخصيص اللفظ بغير دلالة وذلك غير سائغ لاحد مع امكان استعمال اللفظين على حقيقة مقتضاهما وعلى أى وجه تصرفت وجوه الاحتمال فى حكم الآيتين وترتيبهما فان الامة لم تختلف فى نسخ هذين الحكمين عن الزانيين * وقد اختلف السلف فى معنى السبيل المذكور فى هذه الآية فروى عن ابن عباس ان السبيل الذى جعله لهن الجلد لغير المحصن والرجم للمحصن وعن قتادة مثل ذلك وروى عن مجاهد فى بعض الروايات (أو يجعل الله لهن سبيلا) أو يضعن مافى بطونهن وهذا لامعنى له لان الحكم كان عاما فى الحامل والحائل فالواجب أن يكون السبيل مذكورا لهن جميعا * واختلف ايضا فيما نسخ هذين الحكمين فقال

مطلب
دلالة الحال تكفى عن ذكر مرجع الضمير

قائلون نسخ بقوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وقد كان قوله تعالى (واللذان يأتيانها منكم) في البكرين فنسخ ذلك عنهما بالجلد المذكور في هذه الآية وبقي حكم الثيب من النساء الحبس فنسخ بالرجم وقال آخرون نسخ بحديث عبادة بن الصامت وهو ما حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا أبو النضر عن شعبة عن قتادة عن الحسن عن حطان ابن عبد الله الرقاشي عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر والثيب بالثيب البكر تجلد وتنفى والثيب تجلد وترجم وهذا هو صحيح وذلك لان قوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا يوجب ان يكون بيانا للسبيل المذكور في الآية ومعلوم أنه لم يكن بين قول النبي صلى الله عليه وسلم وبين الحبس والاذى واسطة حكم وان آية الجلد التي في سورة النور لم تكن نزلت حينئذ لانها لو كانت نزلت كان السبيل متقدما لقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا ولما صح ان يقول ذلك فثبت بذلك ان الموجب لنسخ الحبس والاذى قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عبادة بن الصامت وان آية الجلد نزلت بعده وفي ذلك دليل على نسخ القرآن بالسنة اذ نسخ بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا ما أوجب الله من الحبس والاذى بنص التنزيل * فان قيل فقوله تعالى (واللذان يأتيانها منكم) وما ذكر في الآيتين من الحبس والاذى كان في البكرين دون الثيبين * قيل له لم يختلف السلف في أن حكم المراة الثيب كان الحبس وانما قال السدي ان الاذى كان في البكرين خاصة وقد اخبر النبي ﷺ عن السبيل المذكور في آية الحبس وذلك لا محالة في الثيب فاوجب أن يكون منسوخا بقوله الثيب بالثيب الجلد والرجم فلم يخل الحبس من ان يكون منسوخا في جميع الاحوال بغير القرآن وهي الاخبار التي فيها ايجاب رجم المحصن فمنها حديث عبادة الذي ذكرنا وحديث عبد الله وعائشة وعثمان حين كان محصورا فاستشهد أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يحل دم امرىء مسلم الا باحدى ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير نفس وقصة ماعز والغامدية ورجم النبي صلى الله عليه وسلم اياهما قد نقلته الامة لا يتمارون فيه فان قيل هذه الخوارج باسرها تنكر الرجم ولو كان ذلك منقولا من جهة الاستفاضة الموجبة للعلم لما جهلته الخوارج * قيل له ان سبيل العلم بمخبر هذه الاخبار السماع من ناقليها وتعرفه من جهتهم والخوارج لم تجالس فقهاء المسلمين ونقلة الاخبار منهم

مطلب في انكار الخارج الرجم

وانفردوا عنهم غير قابلين لاخبارهم فلذلك شكوا فيه ولم يثبتوه وليس يمتنع أن يكون كثير من أوائلهم قد عرفوا ذلك من جهة الاستفاضة ثم جحدوه محاملة منهم على ما سبقوا الى اعتقاده من رد أخبار من ليس على مقالتهم وقلدهم الاتباع ولم يسمعوا من غيرهم فلم يقع لهم العلم به أو الذين عرفوه كانوا عددا يسيرا يجوز على مثلهم كتمان ماعرفوه وجحدوه ولم يكونوا اصحابة فيكونوا قد عرفوه من جهة المعاينة أو بكثرة السماع من المعاينين له فلما خلوا من ذلك لم يعرفوه ألا ترى ان فرائض صدقات المواشى منقولة من جهة النقل المستفيض الموجب للعلم ولا يعرفها الا أحد رجلين اما فقيه قد سمعها فثبت عنده العلم بها من جهة الناقلين لها واما رجل صاحب مواش تكثر بلواه بوجوبها فيتعرفها ليعلم ما يجب عليه فيها ومثله أيضا اذا كثر سماعه وقع له العلم بها وان لم يسمعها الا من جهة الآحاد لم يعلمها وهذا سبيل الخوارج في جحودهم الرجم وتحريم تزويج المرأة على عمتها وخالتها وما جرى مجرى ذلك مما اختص أهل العدل بنقله دون الخوارج والبغاة وقد تضمنت هاتان الآيتان احكاما منها استشهاد أربعة من الشهداء على الزنا ومنها الحبس للمرأة والاذى للرجل والمرأة جميعا ومنها سقوط الاذى والتعيير عنهما بالتوبة لقوله تعالى (فان تابا وأصلحا فاعرضوا عنهما) وهذه التوبة انما كانت مؤثرة في اسقاط الاذى دون الحبس وأما الحبس فكان موقوفا على ورود السبيل وقد بين النبي ﷺ ذلك السبيل وهو الجلد والرجم ونسخ جميع ماذكر في الآية الا ماذكر من استشهاد أربعة شهود فان اعتبار عدد الشهود باق في الحد الذى نسخ به الحدان الاولان وهو الجلد والرجم وقد بين الله ذلك في قوله تعالى (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة) وقال تعالى (لولا جاؤا عليه باربعة شهداء فاذ لم يأتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون) فلم ينسخ اعتبار العدد ولم ينسخ الاستشهاد أيضا وهذا يوجب جواز احضار الشهود والنظر الى الزانيين لاقامة الحد عليهما لان الله تعالى أمر بالاستشهاد على الزنا وذلك لا يكون الا بتعمد النظر فدل ذلك على أن تعمد النظر الى الزانيين لاقامة الحد عليهما لا يسقط شهادته وكذلك فعل ابو بكرة مع شبل بن معبد ونافع بن الحارث وزياد في قصة المغيرة بن شعبة وذلك موافق لظاهر الآية وقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن) الآية روى الشيباني عن عكرمة عن ابن عباس في هذه الآية قال كانوا اذا مات الرجل كان اولياؤه

مطلب في جواز تعمد النظر الى الزانيين لاقامة الحد عليهما

احق بامرأته من ولى نفسها ان شاء بعضهم تزوجها وان شاؤا زوجوها وان شاؤا لم يزوجوها فنزلت هذه الآية فى ذلك وقال الحسن ومجاهد كان الرجل اذا مات وترك امرأته قال وليه ورثت امرأته كما ورثت ماله فان شاء تزوجها بالصداق الاول وان شاء زوجها واخذ صداقها قال مجاهد وذلك اذا لم يكن ابنها قال ابو مجلز فكان بالميراث اولى من ولى نفسها وروى جويبر عن الضحاك عن ابن عباس قال كانوا فى اول الاسلام اذا مات الرجل يقوم اقرب الناس منه فيلقى على امرأته ثوبا فيرث نكاحها فمات ابو عامر زوج كبشة بنت معن فجاء ابن عامر من غيرها والقى عليها ثوبا فلم يقربها ولم ينفق عليها فشكت الى النبي ﷺ فانزل الله (لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن) ان تؤتوهن الصداق الاول وقال الزهرى كان يحبسها من غير حاجة اليها حتى تموت فيرثها فنهوا عن ذلك وقوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن) قال ابن عباس وقتادة والسدى والضحاك هو امر للازواج تخلية سبيلها اذا لم يكن له فيها حاجة ولا يمسكها اضرارا بها حتى تفتدى ببعض مالها وقال الحسن هو نهى لولى الزوج الميت ان يمنعها من التزوج على ما كان عليه امر الجاهلية وقال مجاهد هو نهى لوليها ان يعضلها قال ابو بكر الاظهر هو التاويل تاويل ابن عباس لان قوله تعالى (لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن) وما ذكر بعده يدل عليه لان قوله (لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن) يريد به المهر حتى تفتدى كأنه يعضلها او يسيء اليها لتفتدى منه ببعض مهرها وقوله تعالى (الا ان ياتين بفاحشة مبينة) قال الحسن وابو قلابة والسدى هو الزنا وانه انما تحل له الفدية اذا اطلع منها على ريبة وقال ابن عباس والضحاك وقتادة هى النشوز فاذا نشزت حل له ان ياخذ منها الفدية وقد بينا فى سورة البقرة امر الخلع واحكامه وقوله تعالى (وعاشروهن بالمعروف) امر للازواج بعشرة نسائهم بالمعروف ومن المعروف ان يوفيها حقها من المهر والنفقة والقسم وترك اذاها بالكلام الغليظ والاعراض عنها والميل الى غيرها وترك العبوس والقطوب فى وجهها بغير ذنب جرى مجرى ذلك وهو نظير قوله تعالى (فامساك بمعروف او تسريح باحسان) وقوله تعالى (فان كرهتموهن فعسى ان تكرهوا شيأ ويجعل الله فيه خيرا كثيرا) يدل على انه مندوب الى امساكها مع كراهته لها وقد روى عن النبى ﷺ ما يوافق معنى ذلك حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا كثير بن عبيد قال حدثنا محمد بن خالد عن معروف بن واصل عن محارب بن دثار عن ابن عمر عن النبى ﷺ قال ابغض

مطلب فيما تضمنه قوله تعالى وعاشروهن بالمعروف من حقوق المرأة على الزوج

مطلب فى كرهة الطلاق وقوله عليه السلام ابغض الحلال الى الله تعالى الطلاق

الحلال الى الله تعالى الطلاق وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن خالد بن يزيد النيلي قال حدثنا مهلب بن العلاء قال حدثنا شعيب بن بيان عن عمران القطان عن قتادة عن ابى تميمة الهجيمي عن ابى موسى الاشعري قال قال رسول الله ﷺ تزوجوا ولا تطلقوا فان الله لا يحب الذواقين والذواقات فهذا القول من النبي ﷺ موافق لما دلت عليه الآية من كراهة الطلاق والندب الى الامساك بالمعروف مع كراهته لها واخبر الله تعالى ان الخيرة ربما كانت لنا في الصبر على ما نكره بقوله تعالى (فعسى ان تكرهوا شيا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا) وهو كقوله تعالى (وعسى ان تكرهوا شيا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيا وهو شر لكم) وقوله تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا) الآية قد اقتضت هذه الآية ايجاب المهر لها تمليكا صحيحا ومنع الزوج ان ياخذ منها شيا مما اعطاها واخبر ان ذلك سالم لها سواء استبدل بها او امسكها وانه محظور عليه اخذ شيء منه الا بما اباح الله تعالى به اخذ مال الغير في قوله تعالى (الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) وظاهره يقتضي حظر اخذ شيء منه بعد الخلوة فيحتج به في ايجاب كمال المهر اذا طلق بعد الخلوة لعموم اللفظ في حظر الاخذ في كل حال الا ما خصه الدليل وقد خص قوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) اذا طلق قبل الخلوة في سقوط نصف المهر لانه لا خلاف ان ذلك مراد اذا طلق قبل الخلوة وقد اختلف في الخلوة هل هي المسيس المراد بالآية او المسيس الجماع واللفظ محتمل للامرين لان عليا وعمر وغيرهما من الصحابة قد تاولوه عليها وتاوله عبد الله بن مسعود على الجماع فلا يخص عموم قوله تعالى (فلا تاخذوا منه شيا) بالاحتمال وقوله تعالى (وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيا) يدل على ان من وهب لمحله مراته هبة لا يجوز له الرجوع فيها لانها مما آتاها وعموم اللفظ قد حظر اخذ شيء مما آتاها من غير فرق بين المهر وغيره ويحتج فيمن خلع امرأته على مال وقد اعطاها صداقها انه لا يرجع عليها بشيء من الصداق الذي اعطاها عينا كان او عرضا ما قاله ابو حنيفة في ذلك ويحتج به فيمن اسلف امرأته نفقتها المدة ثم ماتت قبل المدة انه لا يرجع في ميراثها بشيء مما اعطاها لعموم اللفظ لانه جائز ان يريد ان يتزوج باخرى بعد موتها مستبدلا بها مكان الاولى فظاهر اللفظ قد تناول هذه الحال فان قيل لما عقب ذلك قوله تعالى (وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض) دل على ان المراد باول الخطاب فيما اعطاها هو المهر دون غيره اذ كان

مطلب في قوله تعالى واخذن منكم ميثاقا غليظا

هذا المعنى انما يختص بالمهر دون ماسواه قيل له ليس يمتنع ان يكون اول الخطاب عموما فى جميع ماانتظمه الاسم ويكون المعطوف عليه بحكم خاص فيه ولا يوجب ذلك خصوص اللفظ الاول وقد بينا نظائر ذلك فى مواضع وهذه الآية ايضا تدل على انه اذا دخل بها ثم وقعت الفرقة من قبلها بمعصية او غير معصية ان مهرها واجب لا يبطله وقوع الفرقة من قبلها وفائدة تخصيص الله تعالى حال الاستبدال بالنهى عن اخذ شىء مما اعطاها مع شمول الحظر لسائر الاحوال ازالة توهم من يظن ان ذلك جائز عند حصول البضع لها وسقوط حق الزوج عنه بطلاقها وان الثانية قد قامت مقام الاولى فتكون أولى بالمهر الذى اعطاها فنص على حظر الاخذ فى هذه الحال ودل به على عمومه فى سائر الاحوال اذا لم يبح له أخذ شىء مما اعطاها فى الحال التى يسقط حقه عن بضعها فهو أولى ان لا يأخذ منها شيأ مع بقاء حقه فى استباحة بضعها وكونه املك بها من نفسها وأكد الله تعالى حظر اخذ شىء مما اعطى بان جعله ظلما كالبهتان وهو الكذب الذى يباهت به مخبره ويكابر به من يخاطبه وهذا اقبح مايكون من الكذب وافحشه فشبه اخذ ما اعطاها بغير حق بالبهتان فى قبحه فسماه بهتانا واثما * قوله عز وجل (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا) قال أبو بكر ذكر الفراء ان الافضاء هو الخلوة وان لم يقع دخول وقول الفراء حجة فيما يحكيه من اللغة فاذا كان اسم الافضاء يقع على الخلوة فقد منعت الآية ان يأخذ منها شيأ بعد الخلوة والطلاق لان قوله تعالى (وان اردتم استبدال زوج) قد افاد الفرقة والطلاق والافضاء ماخوذ من الفضاء وهو المكان الذى ليس فيه بناء حاجز عن ادراك ما فيه فسميت الخلوة افضاء لزوال المانع من الوطء والدخول ومن الناس من يقول ان الفضاء السعة وافضى اذا صار فى المتسع مما يقصده وجائز على هذا الوضع أيضا ان تسمى الخلوة افضاء لوصوله بها الى مكان الوطء واتساع ذلك بالخلوة وقد كان يضيق عليه الوصول اليها قبل الخلوة فسميت الخلوة افضاء لهذا المعنى فاخبر تعالى أنه غير جائز له اخذ شىء مما اعطاها مع افضاء بعضهم الى بعض وهو الوصول الى مكان الوطء وبذلها ذلك له وتمكينها اياه من الوصول اليها فظاهر هذه الآية يمنع الزوج اخذ شىء مما اعطاها اذا كان النشوز من قبله لان قوله تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج) يدل على ان الزوج هو المريد للفرقة دونها ولذلك قال اصحابنا ان النشوز اذا كان من قبله يكره له ان يأخذ شيأ من مهرها واذا كان من

مطلب فى قول الفراء ان الافضاء هو الخلوة

قبلها

قبلها لجائز له ذلك لقوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة) فقيل عن ابن عباس ان الفاحشة هي النشوز وقال غيره هي الزنا ولقوله تعالى (فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) ومن الناس من يقول أنها منسوخة بقوله (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج) وذلك غلط لان قوله تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج) قد افاد حال كون النشوز من قبله وقوله تعالى (الا ان يخافا ألا يقيما حدود الله) انما فيه ذكر حال اخرى غير الاولى وهي الحال التي يكون النشوز منها وافتدت فيها المرأة منه فهذه حال غير تلك وكل واحدة من الحالين مخصوصة بحكم دون الاخرى وقوله تعالى (واخذن منكم ميثاقا غليظا) قال الحسن وابن سيرين وقتادة والضحاك والسدى هو قوله (فامساك بمعروف أو تسريح باحسان) قال قتادة وكان يقال للناكح في صدر الاسلام الله عليك لتمسكن بمعروف أو لتسرحن باحسان وقال مجاهد كلمة النكاح التي يستحل بها الفرج وقال غيره هو قول النبي صلى الله عليه وسلم انما اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله تعالى والله أعلم بالصواب

(باب ما يحرم من النساء)

قال الله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) قال أبو بكر اخبرنا أبو عمر غلام ثعلب قال الذى حصلناه عن ثعلب عن الكوفيين والمبرد عن البصريين ان النكاح في أصل اللغة هو اسم للجمع بين الشيئين تقول العرب انكحنا الفرا فسنرى هو مثل ضربوه للامر يتشاورون فيه ويجتمعون عليه ثم ينظر عماذا يصدرون فيه معناه جمعنا بين الحمار واتانه * قال أبو بكر اذا كان اسم النكاح في حقيقة اللغة موضوعا للجمع بين الشيئين ثم وجدناهم قد سموا الوطء نفسه نكاحا من غير عقد كما قال الاعشى

ومنكوحة غير ممهورة * واخرى يقال له فادها

يعنى المسبية الموطوأة بغير مهر ولا عقد وقال الآخر

ومن ايم قد انكحتها رماحنا * واخرى على عم وخال تلهف

وهو يعنى المسبية أيضا ومنه قول الآخر ايضا

فنكحن ابكارا وهن بأمة * اعجلنهن مظنة الاعذار(١)

(١) (قوله فنكحن الى آخره) البيت للنابغة الذبياني ومعنى الامة بالكسر النعمة (وقوله مظنة الاعذار) اى وقت الاعذار وهو الختان والمعنى نكحن وهن مابورات لم يختن بعد كما في شرح البطليوسي (لمصححه)

وهو يعنى الوطء ايضا ولا يمتنع احد من اطلاق اسم النكاح على الوطء وقد تناول الاسم العقد ايضا قال الله تعالى (اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن) والمراد به العقد دون الوطء وقال النبى صلى الله عليه وسلم انا من نكاح ولست من سفاح فدل بذلك على معنيين احدهما ان اسم النكاح يقع على العقد والثانى دلالته على انه قد يتناول الوطء من غير عقد لولا ذلك لاكتفى بقوله انا من نكاح اذ كان السفاح لا يتناول اسم النكاح بحال فدل قوله ولست من سفاح بعد تقديم ذكر النكاح ان النكاح يتناول له الامرين فبين صلى الله عليه وسلم انه من العقد الحلال لا من النكاح الذى هو سفاح ولما ثبت بما ذكرنا ان الاسم ينتظم الامرين جميعا من العقد والوطء وثبت بما ذكرنا من حكم هذا الاسم فى حقيقة اللغة وانه اسم للجمع بين الشيئين والجمع انما يكون بالوطء دون العقد اذ العقد لا يقع به جمع لانه قول منهما جميعا لا يقتضى جمعا فى الحقيقة ثبت ان اسم النكاح حقيقة للوطء مجاز للعقد وان العقد انما سمى نكاحا لانه سبب يتوصل به الى الوطء تسمية الشئ باسم غيره اذا كان منه بسبب أو مجاوراله مثل الشعر الذى يولد الصبى وهو على رأسه يسمى عقيقة ثم سميت الشاة التى تذبح عنه عند حلق ذلك الشعر عقيقة وكالراوية التى هى اسم للجمل الذى يحمل المزادة ثم سميت المزادة راوية لاتصالها به وقربها منه وقال ابو النجم

تمشى من (١) الردة مشى الحفل * مشى الروايا بالمزاد الاثقل

ونحوه الغائط هو اسم للمكان المطمئن من الارض ويسمى به ما يخرج من الانسان مجازا انهم كانوا يقصدون الغائط لقضاء الحاجة ونظائر ذلك كثيرة فكذلك النكاح اسم للوطء حقيقة على مقتضى موضوعه فى اصل اللغة ويسمى العقد باسمه مجازا لانه يتوصل به اليه وهو سببه ويدل على انه سمى باسم العقد مجازا أن سائر العقود من البياعات والهبات لا يسمى منها شيء نكاحا وان كان قد يتوصل به الى استباحة وطء الجارية اذ لم تختص هذه العقود باباحة الوطء لان هذه العقود تصح فيمن يحظر عليه وطؤها كاخته من الرضاعة ومن النسب وام امرأته ونحوها وسمى العقد المختص باباحة الوطء نكاحا لان من لا يحل له وطؤها لا يصح نكاحها فثبت بذلك ان اسم النكاح حقيقة للوطء مجاز فى العقد فوجب اذا كان هذا على ما وصفنا أن يحمل قوله تعالى (ولا تنكحوا

مطلب فى ان النكاح يطلق على الوطء حقيقة وعلى العقد مجازا

(١) (قوله الردة) بكسر الراء وتشديد الدال ورم يصيب الناقة في اخلافها والحفل جمع حافل وهى الناقة المحتلئ ضرعها لبنا (لمصححه)

مانكح

ما نكح آباؤكم من النساء) على الوطء فاقتضى ذلك تحريم من وطئها ابوه من النساء عليه لانه لما ثبت ان النكاح اسم للوطء لم يختص ذلك بالمباح منه دون المحظور كالضرب والقتل والوطء نفسه لا يختص عند الاطلاق بالمباح منه دون المحظور بل هو على الامرين حتى تقوم الدلالة على تخصيصه وكان أبو الحسن يقول ان قوله تعالى (ما نكح آباؤكم) مراده الوطء دون العقد من حيث اللفظ حقيقة فيه ولم يرد به العقد لاستحالة كون لفظ واحد مجازا حقيقة فى حال واحدة وانما اوجبنا التحريم بالعقد بغير الآية * وقد اختلف أهل العلم فى ايجاب تحريم الام والبنت بوطء الزنا فروى سعيد بن ابى عروبة عن قتادة عن الحسن عن عمران بن حصين فى رجل زنى بام امرأته حرمت عليه امرأته وهو قول الحسن وقتادة وكذلك قول سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وسالم ابن عبد الله ومجاهد وعطاء وابراهيم وعامر وحماد وابى حنيفة وابى يوسف ومحمد وزفر والثورى والاوزاعي ولم يفرقوا بين وطء الام قبل التزوج أو بعده فى ايجاب تحريم البنت وروى عكرمة عن ابن عباس فى الرجل يزنى بام امرأته بعد ما يدخل بها قال (١) تخطى حرمتين ولم تحرم عليه امرأته وروى عنه انه قال لا يحرم الحرام الحلال وذكر الاوزاعى عن عطاء انه كان يتاول قول ابن عباس لا يحرم حرام حلالا على الرجل يزنى بالمرأة ولا يحرمها عليه زناه وهذا يدل على أن قول ابن عباس الذى رواه عكرمة فى ان الزنا بالام لا يحرم البنت لم يكن عند عطاء كذلك لانه لو كان ثابتا عنده لما احتاج الى تاويل قوله لا يحرم الحرام الحلال وقال الزهرى وربيعة ومالك والليث والشافعى لا تحرم امها ولا بنتها بالزنا وقال عثمان البتى فى الرجل يزنى بام امرأته قال حرام لا يحرم حلالا ولكنه اذ زنى بالام قبل ان يتزوج البنت او زنى بالبنت قبل أن يتزوج الام فقد حرمت ففرق بين الزنا بعد التزوج وقبله * واختلف الفقهاء ايضا فى الرجل يلوط بالرجل هل تحرم عليه امه وابنته فقال اصحابنا لا تحرم عليه وقال عبد الله بن الحسين هو مثل وطء المرأة بزنا فى تحريم الام والبنت وقال من حرم بهذا من النساء حرم من الرجال وروى ابراهيم بن اسحاق قال سالت سفيان الثورى عن الرجل يلعب بالغلام أيتزوج أمه قال لا وقال كان الحسن بن صالح يكره أن يتزوج الرجل بامرأة قد لعب بابنها وقال الاوزاعى فى غلامين يلوط أحدهما بالآخر فتولد للمفعول به جارية قال لا يتزوجها الفاعل * قال أبو بكر قوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء)

(١) (قوله تخطى حرمتين) اى ارتكب فعلين محرمين الزنا من حيث هو وكونه بام امرأته (لمصححه)

قد أوجب تحريم نكاح امرأة قد وطئها أبوه بزنا أو غيره اذ كان الاسم يتناوله حقيقة فوجب حمله عليها واذا ثبت ذلك فى وطء الاب ثبت مثله فى وطء أم المرأة أو ابنتها فى ايجاب تحريم المرأة لان أحدا لم يفرق بينهما ويدل على ذلك قوله تعالى (وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) والدخول بها اسم للوطء وهو عام فى جميع ضروب الوطء من مباح أو محظور ونكاح أو سفاح فوجب تحريم البنت بوطء كان منه قبل تزوج الام لقوله تعالى (اللاتى دخلتم بهن) ويدل على أن الدخول بها اسم للوطء وأنه مراد بالآية وان اسم الدخول لا يختص بوطء نكاح دون غيره انه لو وطىء الام بملك اليمين حرمت عليه البنت تحريما مؤبدا بحكم الآية وكذلك لو وطئها بنكاح فاسد فثبت أن الدخول لما كان اسما للوطء لم يختص فيما علق به من الحكم بوطء بنكاح دون ماسواه من سائر ضروب الوطء ويدل عليه من جهة النظر أن الوطء آكد فى ايجاب التحريم من العقد لانا لم نجد وطأ مباحا الا وهو موجب للتحريم وقد وجدنا عقدا صحيحا لا يوجب التحريم وهو العقد على الام لا يوجب تحريم البنت ولو وطئها حرمت فعلمنا أن وجود الوطء علة لايجاب التحريم فكيفما وجد ينبغى أن يحرم مباحا كان الوطء أو محظورا لوجود الوطء لان التحريم لم يخرجه من أن يكون وطأ صحيحا فلما اشتركا فى هذا المعنى وجب أن يقع به تحريم وأيضا لا خلاف أن الوطء بشبهة وبملك اليمين يحرمان مع عدم النكاح وهذا يدل على أن الوطء يوجب التحريم على أى وجه وقع فوجب أن يكون وطء الزنا محرما لوجود الوطء الصحيح * فان قيل أن الوطء بملك اليمين وبشبهة انما تعلق بهما التحريم لما يتعلق بهما من ثبوت النسب والزنا لا يثبت به النسب فلا يتعلق به حكم التحريم * قيل له ليس لثبوت النسب تأثير فى ذلك لان الصغير الذى لا يجامع مثله لو جامع امرأته حرمت عليه أمها وبنتها ولم يتعلق بوطئه ثبوت النسب ومن عقد على امرأة فكما تعلق بعقد النكاح ثبوت النسب قبل الوطء حتى لو جاءت بولد قبل الدخول وبعد العقد بستة أشهر لزمه ولم يتعلق بالعقد تحريم البنت فاذ كنا وجدنا الوطء مع عدم ثبوت النسب به يوجب التحريم والعقد مع تعلق ثبوت النسب به لا يوجب التحريم علمنا أنه لا حظ لثبوت النسب فى ذلك وان الذى يجب اعتباره هو الوطء لا غير وأيضا لا خلاف بيننا وبينهم أنه لو لمس أمته لشهوة حرمت عليه أمها وابنتها وليس للمس حظ فى ثبوت النسب فدل على أن حكم التحريم ليس بموقوف على النسب وانه جائز ثبوته مع ثبوت النسب وجائز ثبوته أيضا مع عدم ثبوت

النسب

النسب * ويدل على صحة قول أصحابنا انا وجدنا الله تعالى قد غلظ أمر الزنا بايجاب الرجم تارة وبايجاب الجلد أخرى وأوعد عليه بالنار ومنع الحاق النسب به وذلك كله تغليظ لحكمه فوجب أن يكون بايجاب التحريم أولى اذ كان ايجاب التحريم ضربا من التغليظ ألا ترى ان الله تعالى لما حكم ببطلان حج من جامع امرأته قبل الوقوف بعرفة كان الزانى أولى ببطلان الحج لان بطلان الحج تغليظ لتحريم الجماع فيه كذلك لما حكم الله بايجاب تحريم الام والبنت بالوطء الحلال وجب أن يكون الزنا أولى بايجاب التحريم تغليظا لحكمه * وقد زعم الشافعى أن الله تعالى لما أوجب الكفارة على قاتل الخطا كان قاتل العمد أولى اذ كان حكم العمد أغلظ من حكم الخطا ألا ترى أن الوطء لم يختلف حكمه أن يكون بزنا أو غيره فيما تعلق به من فساد الحج والصوم ووجوب الغسل فكذلك ينبغى أن يستويا فى حكم التحريم * فان قيل الوطء المباح يتعلق به الحكم فى ايجاب المهر ولا يتعلق ذلك بالزنا * قيل له قد تعلق بالزنا من ايجاب الرجم أو الجلد ما هو أغلظ من ايجاب المال وعلى أن المال والحد يتعاقبان على الوطء لانه متى وجب الحد لم يجب المهر ومتى وجب المهر لم يجب الحد فكل واحد منهما يخلف الآخر فاذا وجب الحد فذلك قائم مقام المال فيما تعلق بالوطء من الحكم فلا فرق بينهما من هذا الوجه فان احتج محتج بما حدثنا عبد الباقى قال حدثنا محمد بن الليث الجزرى قال حدثنا اسحاق بن بهلول قال حدثنا عبد الله بن نافع المدنى قال حدثنا المغيرة بن اسماعيل بن أيوب بن سلمة الزهرى عن ابن شهاب الزهرى عن عروة عن عائشة قالت سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يتبع المرأة حراما أينكح امها أو يتبع الام حراما أينكح ابنتها قال رسول الله ﷺ لا يحرم الحرام الحلال انما يحرم ما كان بنكاح وبما رواه اسحاق بن محمد الفروى عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبى ﷺ قال لا يحرم الحرام الحلال وروى عمر ابن حفص عن عثمان بن عبد الرحمن عن الزهرى عن عروة عن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ لا يفسد الحرام الحلال * فان هذه الاخبار باطلة عند أهل المعرفة ورواتها غير مرضيين أما المغيرة بن اسماعيل فمجهول لا يعرف لا يجوز ثبوت شريعة بروايته لا سيما فى اعتراضه على ظاهر القرآن واسحاق بن محمد الفروى مطعون فى روايته وكذلك عمر ابن حفص ولو ثبت لم يدل على قول المخالف لان الحديث الاول انما ذكر فيه الرجل يتبع المرأة وليس فيه ذكر الوطء فكان قوله ﷺ لا يحرم الا ما كان بنكاح جوابا عما سأله من اتباع المرأة وذلك انما يكون بان يتبعها نفسه فيكون منه نظرا اليها أو مراودتها على

الوطء وليس فيه اثبات الوطء فأخبر ﷺ أن مثل ذلك لا يوجب تحريما وانه لا يقع بمثله التحريم الا أن يكون بينهما عقد نكاح وليس فيه للوطء ذكر وقوله لا يحرم الحرام الحلال انما هو فيما سئل عنه من اتباع المرأة من غير وطء وأما حديث ابن عمر وقوله لا يحرم الحرام الحلال فجائز أن يكون في هذه القصة بعينها ان صحت فكان جوابا لما سئل عنه من النظر والمراودة من غير جماع وتكون فائدته ازالة توهم من يظن أن النظر بانفراده يحرم لما روى عن النبي ﷺ أنه قال زنا العينين النظر وزنا الرجلين المشي فكان جائزا أن يظن ظان أن النظر بانفراده يحرم كما يحرم الوطء لتسمية النبي ﷺ اياه زنا فأخبر ﷺ ان ذلك لا يحرم وان التحريم اذا لم تكن ملامسة انما يتعلق بالعقد وان لم يكن مسيس واذا احتمل هذا الخبر ما وصفنا زال الاعتراض به وعلى أنهم متفقون أن التحريم غير مقصور على النكاح ولا على الوطء المباح لانه لا خلاف أن من وطئ أمته حائضا ان هذا وطء حرام في غير نكاح وانه يوجب التحريم فبطل أن يكون حكم التحريم مقصورا على النكاح ولا على وطء مباح وكذلك لو وطئ جارية بينه وبين غيره أو جاريته وهي مجوسية كان واطئا وطأ حراما في غير نكاح موجب للتحريم وهذا يدل على أن الحديث ان ثبت فليس بعموم في نفي ايجاب التحريم بوطء حرام وأيضا قد حرم الله تعالى امرأة المظاهر عليه بالظهار وقد سماه منكرا من القول وزورا ولم يكن هذا القول محرما مانعا من وقوع تحريم الوطء به وأيضا فان قوله الحرام لا يحرم الحلال لا يصح الاحتجاج به لوروده مطلقا من وجه صحيح غير متعلق بسبب من وجهين أحدهما أن الحرام والحلال انما هو حكم الله تعالى بالتحريم والتحليل وقد علمنا حقيقة أن حكم الله تعالى بالتحريم في شيء وبالتحليل في غيره ليس يتعلق به حكم آخر في ايجاب تحريم أو تحليل الا بدلالة فهذا اللفظ اذا حمل على حقيقته لم يكن له تعلق بمسئلتنا لانا كذلك نقول أن حكم الله تعالى بالتحريم لا يوجب تحريم مباح بنفس ورود الحكم الا أن يقوم الدليل على ايجاب تحريم غيره من حيث حرم هو وفائدته حينئذ أن ما قد حكم الله تعالى بتحليله نصا فهو مقر على ما حكم به من تحليله واذا حكم بتحريم شيء آخر لم يجز الاعتراض على المحكوم بتحليله بديا بتحريم غيره من طريق القياس فمنع تحريم المباح بالقياس ودل بذلك على بطلان قول من يجيز النسخ بالقياس هذا الذي تقتضيه حقيقة اللفظ ان صح فهذا أحد الوجهين اللذين ذكرنا والوجه الآخر أن يكون المراد بقوله الحرام لا يحرم الحلال ان فعل الحرام لا يحرم الحلال فان كان هذا أراد فلا محالة ان في اللفظ ضميرا يجب

اعتباره

اعتباره دون اعتبار حقيقة معنى اللفظ فلا يصح له الاحتجاج به من وجهين أحدهما أن الضمير ليس بمذكور يعتبر عمومه فيسقط الاحتجاج بعمومه اذا الضمير ليس بمذكور حتى يكون لفظ عموم فيما تحته من المسميات فلا يصح لاحد الاحتجاج بعموم ضمير غير مذكور والوجه الآخر أنه لا يصح اعتبار العموم فيه من قبل أنه لا يصح اعتقاد العموم فى مثله لاتفاق المسلمين على ايجاب تحريم الحرام الحلال وهو الوطء بنكاح فاسد ووطء الامة الحائض والطلاق الثلاث فى الحيض والظهار والخمر اذا خالطت الماء والردة تبطل النكاح وتحرمها على الزوج وغير ذلك من الافعال المحرمة للحلال فقوله صلى الله عليه وسلم الحرام لا يحرم الحلال لو ورد بلفظ عموم لما صح اعتقاد العموم فيه وكان مفهوما مع وروده أنه أراد بعض الافعال المحرمة لا يحرم الحلال فيحتاج الى دلالة فى اثبات حكمه كسائر الالفاظ المجملة وأيضا لو نص النبي ﷺ على ما ادعيت من ضميره فقال ان فعل الحرام لا يحرم الحلال لما دل على ماذكرت لانا كذلك نقول ان فعل الحرام لا يحرم الحلال فيكون ذلك محمولا على حقيقته ولا دلالة فيه ان الله لا يحرم الحلال عند وقوع فعل حرام * فان قيل معناه ان الله لا يحرم الحلال بفعل الحرام * قيل له فاذا قوله الحرام لا يحرم الحلال اذا كان المراد به ماذكرت مجاز ليس بحقيقة فيحتاج الى دلالة فى اثبات حكمه اذ لا يجوز استعمال المجاز الا عند قيام الدلالة عليه وذكر الشافعى ان مناظرة جرت بينه وبين بعض الناس فيها اعجوبة لمن تاملها قال الشافعى قال لى قائل لم قلت ان الحرام لا يحرم الحلال قلت قال الله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) وقال (وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم) وقال (وامهات نسائكم) الى قوله (اللاتى دخلتم بهن) أفلست تجد التنزيل انما يحرم ماسمى بالنكاح او الدخول والنكاح قال بلى قال قلت أفيجوز ان يكون الله حرم بالحلال شيا وحرمه بالحرام والحرام ضد الحلال والنكاح مندوب اليه مامور به وحرم الزنا فقال (ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وساء سبيلا) قال ابو بكر تلا الشافعى آية التحريم بالنكاح والدخول وآية تحريم الزنا وهذان الحكمان غير مختلف فيهما اعنى اباحة النكاح والدخول وتحريم الزنا وليس فى ذلك دلالة على موضع الخلاف فى المسئلة لان اباحة النكاح والدخول وايجاب التحريم بهما ليس فيه ان التحريم لا يقع بغيرهما كما لم ينف ايجاب التحريم بالوطء بملك اليمين وتحريم الله تعالى للزنا لا يفيد ان التحريم لا يقع الا به فاذا ليس فى ظاهر تلاوة الآيتين نفى لتحريم النكاح بوطء الزنا لان الآية الزنا انما

مطلب فى مناظرة جرت بين الامام الشافعى مع بعض الناس فى قوله ان الحرام لا يحرم الحلال وفيما انتقده المصنف من اجوبة الامام الشافعى

فيها تحريم الزنا وليس تحريم الزنا عبارة عن نفى ايجابه لتحريم النكاح ولا فى ايجاب التحريم بالنكاح والدخول نفى لايجابه بغيرهما فاذا لا دلالة فيما تلاه من الآيتين على موضع الخلاف ولا جوابا للسائل الذى سأله عن الدلالة على صحة قوله * ثم قال الحرام ضد الحلال فلما قال له السائل فرق بينهما قال قلت قد فرق الله بينهما لان الله ندب الى النكاح وحرم الزنا فجعل فرق الله بينهما فى التحليل والتحريم دليلا على السائل والسائل لم يشكل عليه اباحة النكاح وتحريم الزنا وانما سأله عن وجه الدلالة من الآية على ماذكر فلم يبين وجهها واشتغل بان هذا محرم وهذا حلال فان كان هذا السائل من عمى القلب بالمحل الذى لم يعرف بين النكاح وبين الزنا فرقا من وجه من الوجوه فمثله لا يستحق الجواب لانه مؤوف العقل اذ العاقل لا ينزل نفسه بهذه المنزلة من التجاهل وان كان قد عرف الفرق بينهما من جهة ان احدهما محظور والآخر مباح وانما ساله ان يفرق بينهما فى امتناع جواز اجتماعهما فى ايجاب تحريم النكاح فان الشافعى لم يجبه عن ذلك ولم يزده على تلاوة الآيتين فى الاباحة والحظر وان الحلال ضد الحرام اذ ليس فى كون الحلال ضد الحرام ما يمنع اجتماعهما فى ايجاب التحريم الا ترى ان الوطء بالنكاح الفاسد هو حرام ووطء الحائض حرام بنص التنزيل واتفاق المسلمين وهو ضد الوطء الحلال وهما متساويان فى ايجاب التحريم والطلاق فى الحيض محظور وفى الطهر قبل الجماع مباح وهما متساويان فيما يتعلق بهما من ايجاب التحريم فان كان عند الشافعى ان القياس ممتنع فى الضدين فواجب ان لا يجتمعا ابدا فى حكم واحد ومعلوم ان فى الشريعة اجتماع الضدين فى حكم واحد وان كونهما ضدين لا يمنع اجتماعهما فى احكام كثيرة الا ترى ان ورود النص جائز بمثله وما جاز ورود النص به ساغ فيه القياس عند قيام الدلالة عليه فاذا لم يكن ممتنعا فى العقل ولا فى الشرع اجتماع الضدين فى حكم واحد فقوله ان الحلال ضد الحرام ليس بموجب للفرق بينهما من حيث ساله السائل ويدل على ان ذلك غير ممتنع ان الله تعالى قد نهى المصلى عن المشى فى الصلاة وعن الاضطجاع فيها من غير ضرورة والمشى والاضطجاع ضدان وقد اجتمعا فى النهى ولا يحتاج فى ذلك الى الاكثار اذ ليس يمتنع احد من أجازته فلم يحصل من قول الشافعى انهما ضدان معنى يوجب الفرق بينهما ثم حكى عن السائل انه قال أجد جماعا وجماعا فاقيس احدهما بالآخر قال قلت وجدت جماعا حلالا حمدت به ووجدت جماعا حراما رجمت به أفرأيته يشبهه قال ما يشبهه فهل توضحه باكثر من هذا قال ابو بكر فقد سلم له السائل انه ما يشبهه

فان

فان كان مراده انه لا يشبهه من حيث افترقا فهذا ما لا ينازع فيه وان كان اراد لا يشبهه من حيث رام الجمع بينهما من جهة ايجاب التحريم فانه لم يات بدليل ينفي الشبه بينهما من هذه الجهة وليس في الدنيا قياس الا وهو تشبيه للشيء بغيره من بعض الوجوه دون جميعها فان كان افتراق الشيئين من وجه يوجب الفرق بينهما من سائر الوجوه فان في ذلك ابطال القياس أصلا اذ ليس يجوز وجود القياس فيما اشتبها فيه من سائر الوجوه فقد بان ان ما قاله الشافعي وما سلمه له السائل كلام فارغ لا معنى تحته في حكم ما سئل عنه ثم قال له السائل هل توضحه باكثر من هذا قال نعم أفتجعل الحلال الذي هو نعمة قياسا على الحرام الذي هو نقمة وهذا هو تكرار للمعنى الاول بزيادة النعمة والنقمة والسؤال قائم عليه لم يجب بما تقتضيه مطالبة السائل ببيان وجه الدلالة في منع هذا القياس وهو قد جعل هذا الحرام الذي هو نقمة وهو وطء الحائض والجارية المجوسية والوطء بالنكاح الفاسد بمنزلة الحلال الذي هو نعمة في ايجاب التحريم فانتقض ما ذكره وادعاه من غير دلالة اقامها عليه وحكى عن السائل انه قال ان صاحبنا قال يوجد كان الحرام يحرم الحلال قال قلت له أفيما اختلفنا فيه من النساء قال لا ولكن في غيره من الصلاة والمشروب والنساء قياس عليه قال قلت أفتجيز لغيرك ان يجعل الصلاة قياسا على النساء قال اما في شيء فلا قال ابو بكر فمنع الشافعي بهذا ان يقيس تحريم الحرام الحلال من غير النساء على النساء مع اطلاقه القول بديا انه انما لم يجز قياس الزنا على الوطء المباح لانه حرام وهو ضد الحلال والحلال نعمة والحرام نقمة من غير تقييد لذلك بان هذه القضية في منع القياس مقصورة على النساء دون غيرهن واطلاقه الاعتلال بالفرق الذي ذكر يلزمه اجراؤه في سائر ما وجد فيه فاذا لم يفعل ذلك فقد ناقض ثم يقال له فاذا اجاز تحريم الحرام الحلال في غير النساء هلا اجاز مثله في النساء مع كون احدهما ضدا للآخر وكون احدهما نعمة والآخر نقمة كما كان الوطء بملك اليمين مثل الوطء بالنكاح في ايجاب التحريم مع كون ملك اليمين ضد النكاح ألا ترى ان ملك اليمين والنكاح لا يجتمعان لرجل واحد وحكى عن السائل انه قال له ان الصلاة حلال والكلام فيها حرام فاذا تكلم فيها فسدت عليه صلاته فقد افسد الحلال بالحرام قال قلت له زعمت ان الصلاة فاسدة الصلاة لا تكون فاسدة ولكن الفاسد فعله لا هي ولكن لا تجزى عنك الصلاة لانك لم تات بها كما امرت قال ابو بكر ما ظننت ان احدا ممن ينتدب لمناظرة خصم يبلغ به الافلاس من الحجاج الى ان يلجا الى

مثل هذا مع سخافة عقل السائل وغباوته وذلك لان احدا لا يمتنع من اطلاق القول بفساد صلاته اذا فعل فيها ما يوجب بطلانها كما لا يمتنع من اطلاق القول بفساد النكاح اذا وجد فيه ما يبطله فان كان الذى اوجب الفرق بينهما انه لا يطلق اسم الفساد على الصلاة مع بطلانها مع اطلاق الناس كلهم ذلك فيها فانه لا يعوز خصمه أن يقول مثل ذلك فى النكاح انى لا اقول ان نكاحه يفسد والنكاح لا يكون فاسدا وانما فعله وهو الزنا هو الفاسد فاما النكاح فلم يفسد ولكن المرأة بانت منه وخرجت من حباله فهما سواء من هذا الوجه ثم يقال له احسب انا قد سلمنا لك ما ادعيت من امتناع اسم الفساد على الصلاة التى قد بطلت أليس السؤال قائما عليك فى المعنى اذ سلمنا لك الاسم وهو أن يقال لك ما افكرت انه لما جاز خروج المتكلم من الصلاة ولم تجز عنه لاجل الكلام المحظور وجب أن يكون كذلك حكم المرأة فلا يبقى نكاحها بعد وطء امها بزنا كما لم تبق الصلاة بعد الكلام فتبين منه امرأته وتخرج من حباله كما خرج من الصلاة ويلزم الشافعى على هذا ان لا يطلق فى شىء من البيوع انه فاسد وكذلك سائر العقود وانما يقال فيها انها غير مجزية ولا موجبة للملك وهذا انما هو منع للعبارة وانما الكلام على المعانى لا على العبارات والاسامى * وذكر الشافعى عن سائله انه قال ان صاحبنا قال الماء حلال والخمر حرام فاذا صب الماء فى الخمر حرم الماء قال قلت له ارأيت ان صببت الماء فى الخمر اما يكون الماء الحلال مستهلكا فى الحرام قال بلى قلت أتجد المرأة محرمة على كل احد كما تجد الخمر محرمة على كل أحد قال لا قلت أتجد المرأة وبنتها مختلطتين كاختلاط الماء والخمر قال لا قلت افتجد القليل من الخمر اذا صب فى كثير الماء نجس قال لا قلت افتجد قليل الزنا والقبلة واللمس للشهوة لا يحرم ويحرم كثيره قال لا قال فلا يشبه امر النساء الخمر والماء * قال أبو بكر وهذا ايضا من طريق الفروق والذى ذكر فى تحريم الخمر للماء يحكى عن الشافعى انه احتج به على يحيى بن معين حين قال الحرام لا يحرم الحلال وهو الزام صحيح على من ينفى التحريم لهذه العلة لوجودها فيه اذ لم تكن العلة فى منع تحريم الحرام الحلال انهما غير مختلطين وان قيل الزنا يحرم وانما كانت علته ان الحرام ضد الحلال وان الحلال نعمة والحرام نقمة ولم نره احتج بغيره فى جميع ما ناظر به السائل والفروق التى ذكرها انما هى فروق من وجوه اخر تزيد علته انتقاضا لوجودها مع عدم الحكم وعلى انه ان كان التحريم مقصورا على الاختلاط وتعذر تمييز المحظور من المباح فينبغى ان لا يحرم الوطء المباح لعدم الاختلاط وكذلك

الوطء بالنكاح الفاسد وسائر ضروب الوطء الذي علق به التحريم اذ كانت المرأة متميزة عن امها فهما غير مختلطتين فاذا جاز أن يقع التحريم بهذه الوجوه مع عدم الاختلاط فما انكر مثله في الزنا وقد بينا في صدر المسئلة دلالة قوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء) وقوله تعالى (اللاتي دخلتم بهن) على وقوع التحريم بالزنا فلم يحصل من كلام الشافعي دلالة في هذه المسئلة ولا شبهة على ماسئل عنه * ثم حكى الشافعي عن سائله هذا لما فرق له بين الماء والخمر وبين النساء بما ذكر انه لا يشبهه أمر النساء الخمر والماء قال الشافعي فقلت له وكيف قبلت هذا منه فقال ما بين لنا احد بيانك لنا ولو علم صاحبنا به لظننت انه لا يقيم على قوله ولكن غفل وضعف عن كلامه * قال فرجع عن قولهم وقال الحق عندي في قولكم ولم يصنع صاحبنا شيا ولا ندري من كان هذا السائل ولا من صاحبهم الذي قال لو علم صاحبنا بهذه الفروق لظن انه لا يقيم على قوله وقد بان عمى قلب هذا السائل بتسليمه للشافعي جميع ما ادعاه من غير مطالبة له بوجه الدلالة على المسئلة فيما ذكر وجائز أن يكون رجلا عاميا لم يرتض بشئ من الفقه الا انه قد انتظم بذلك شيئين أحدهما الجهل والغباوة بما وقفنا عليه من مناظرته وتسليمه ما لا يجوز تسليمه ومطالبته للمسؤل بالفروق التي لا توجب فرقا في معاني العلل والمقايسات ثم انتقاله بمثل ذلك الى مذهبه على ما زعم وتركه لقول اصحابه والآخر قلة العقل وذلك انه ظن ان صاحبه لو سمع بمثل ذلك رجع عن قوله فقضى بالظن على غيره فيما لا يعلم حقيقته * وسرور الشافعي بمناظرة مثله وانتقاله الى مذهبه يدل على انهما كانا متقاربين في المناظرة والا فلو كان عنده في معنى المبتدئ والمغفل العامي لما اثبت مناظرته اياه في كتابه ولو كلم بذلك المبتدؤن من احداث اصحابنا لما خفي عليهم عوار هذا الحجاج وضعف السائل والمسئول فيه * وقد ذكر الشافعي انه قال لمناظره جعلت الفرقة الى المرأة بتقبيلها ابن زوجها والله لم يجعل الفرقة اليها قال فقال فانت تزعم انها تحرم على زوجها اذا ارتدت قال قلت واقول ان رجعت وهي في العدة فهما على النكاح أفتزعم انت في التي تقبل ابن زوجها مثله قال لا *قال أبو بكر فانكر على خصمه وقوع التحريم من قبل المرأة ثم قال هو بها وجعل اليها الرجعة كما جعل اليها التحريم ثم قال الشافعي فاقول ان مضت العدة فرجعت الى الاسلام كان لزوجها أن ينكحها أفتزعم في التي تقبل ابن زوجها مثله قال والمرتدة تحرم على الناس كلهم حتى تسلم وتقبيل ابن الزوج ليس كذلك قال أبو بكر فناقض على أصله فيما انكره على خصمه ثم

أخذ فى ذكر الفروق على النحو الذى مضى من كلامه ولم اذكر ذلك لان فى مثله شبهة على من ارتاض بشئ من النظر ولكن لا بين مقادير علوم مخالفى اصحابنا ومحلهم من النظر وأما ما حكى عثمان البتى فى فرقه بين الزنا بأم المرأة بعد التزويج وقبله فلا معنى له لان ما يوجب تحريما مؤبدا لا يختلف حكمه فى ايجابه ذلك بعد التزويج وقبله والدليل عليه ان الرضاع لما كان موجبا للتحريم المؤبد لم يختلف حكمه فى ايجابه ذلك قبل التزويج وبعده وانما قال أصحابنا ان فعل ذلك بالرجل لا يحرم عليه امه ولا بنته من قبل ان هذه الحرمة انما هى متعلقة بمن يصح عقد النكاح عليها ويجوز ان تملك به فيكون الوطء المحرم فيها بمنزلة الوطء الحلال فى ايجاب التحريم فلما لم يصح وجود ذلك فى الرجل على الوجه المباح ولا يجوز ان يملك ذلك بالعقد منه لم يتعلق به حكم التحريم ألا ترى انه لو لمس الرجل بشهوة لا يتعلق به حكم فى ايجاب تحريم الام والبنت واللمس بمنزلة الوطء فى المرأة عند الجميع فيما يتعلق به حكم التحريم فلما اتفق الجميع على ان اللمس لا حكم له فى الرجل فى حكم تحريم الام والبنت كان ذلك ما سواه من الوطء وفى ذلك الدلالة من وجهين على صحة ما ذكرنا احدهما ان لمس الرجل للرجل لشهوة لما لم يكن مما يصح ان يملك بعقد النكاح ولم يتعلق به تحريم كان كذلك حكم الوطء اذ لا يصح ان يملك بعقد النكاح والثانى ان اللمس عند الجميع فى المرأة حكمه حكم الوطء ألا ترى ان الجميع متفقون على ان لمس المرأة الزوجة يحرم بنتها كما يحرمها الوطء وكذلك لمس الجارية بملك اليمين يوجب من التحريم ما يوجبه الوطء وكذلك من حرم بوطء الزنا حرم باللمس فلما لم يكن لمس الرجل موجبا للتحريم وجب ان يكون كذلك حكم وطئه لاستوائهما فى المرأة * قال ابو بكر اتفق اصحابنا والثورى ومالك والاوزاعى والليث والشافعى ان اللمس لشهوة بمنزلة الجماع فى تحريم ام المرأة وبنتها فكل من حرم بالوطء الحرام اوجبه باللمس اذا كان لشهوة ومن لم يوجبه بالوطء الحرام لم يوجبه باللمس لشهوة ولا خلاف ان اللمس المباح فى الزوجة وملك اليمين يوجب تحريم الام والبنت الا شيئا يحكى عن ابن شبرمة انه قال لا تحرم باللمس وانما تحرم بالوطء الذى يوجب مثله الحد وهو قول شاذ قد سبقه الاجماع بخلافه * واختلف الفقهاء فى النظر هل يحرم ام لا فقال اصحابنا جميعا اذا نظر الى فرجها لشهوة كان ذلك بمنزلة اللمس فى ايجاب التحريم ولا يحرم النظر للشهوة الى غير الفرج وقال الثورى اذا نظر الى فرجها متعمدا حرمت عليه امها وابنتها ولم يشرط أن يكون لشهوة وقال مالك اذا نظر الى شعر جاريته تلذذا أو صدرها أو ساقها أو شئ

من

من محاسنها تلذذا حرمت عليه امها وابنتها وقال ابن ابي ليلى والشافعي النظر لا يحرم مالم يلمس قال أبو بكر روى جرير بن عبد الحميد عن حجاج عن ابي هانيء قال قال رسول الله ﷺ من نظر الى فرج امرأة حرمت عليه امها وابنتها وروى حماد عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله قال لا ينظر الله الى رجل نظر الى فرج امراة وابنتها وروى الاوزاعي عن مكحول ان عمر جرد جارية له فسأله اياها بعض ولده فقال انها لا تحل لك وروى حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده انه جرد جارية ثم سأله اياها بعض ولده فقال انها لا تحل لك وروى المثنى عن عمرو بن شعيب عن ابن عمر انه قال ايما رجل جرد جارية له فنظر اليه منها يريد ذلك الامر فانها لا تحل لابنه وعن الشعبي قال كتب مسروق الى أهله قال انظروا جاريتي فلانة فبيعوها فاني لم اصب منها الا ما حرمها على ولدي من اللمس والنظر وهو قول الحسن والقاسم بن محمد ومجاهد وابراهيم فاتفق هؤلاء السلف على ايجاب التحريم بالنظر واللمس وانما خص اصحابنا النظر الى الفرج في ايجاب التحريم دون النظر الى سائر البدن لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من نظر الى فرج امرأة لم تحل له امها ولا ابنتها فخص النظر الى الفرج بايجاب التحريم دون النظر الى سائر البدن وكذلك روي عن ابن مسعود وابن عمر ولم يروعن غيرهما من السلف خلافه فثبت بذلك ان النظر الى الفرج مخصوص بايجاب التحريم دون غيره وكان القياس ان لا يقع تحريم بالنظر الى الفرج كما لا يقع بالنظر الى غيره من سائر البدن الا انهم تركوا القياس فيه للاثر واتفاق السلف ولم يوجبوه بالنظر الى غير الفرج وان كان لشهوة على ما يقتضيه القياس الا ترى ان النظر لا يتعلق به حكم في سائر الاصول ألا ترى انه لو نظر وهو محرم أو صائم فامنى لا يفسد صومه ولو كان الانزال عن لمس فسد صومه ولزمه دم لاحرامه فعلمت ان النظر من غير لمس لا يتعلق به حكم فلذلك قلنا ان القياس لا يحرم النظر شيا الا انهم تركوا القياس في النظر الى الفرج خاصة لما ذكرنا يحتج لمذهب ابن شبرمة بظاهر قوله تعالى (فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم) واللمس ليس بدخول فلا يحرم والجواب عنه انه ليس بممتنع ان يريد الدخول أو ما يقوم مقامه كما قال تعالى (فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا) فذكر الطلاق ومعناه الطلاق أو ما يقوم مقامه ويكون دلالته ما ذكرنا من قول السلف واتفاقهم من غير مخالف لهم على ايجاب التحريم باللمس * ولا خلاف بين أهل العلم ان عقد النكاح على امرأة يوجب تحريمها على الابن وروى ذلك عن الحسن ومحمد بن سيرين وابراهيم

وعطاء وسعيد بن المسيب * وقوله تعالى (الا ما قد سلف) فانه روى عن عطاء الا ما كان في الجاهلية * قال أبو بكر يحتمل ان يريد الا ما كان في الجاهلية فانكم لا تؤاخذون به ويحتمل الا ما قد سلف فانكم مقرون عليه وتاوله بعضهم على ذلك وهذا خطأ لانه لم يرو ان النبي صلى الله عليه وسلم اقر احدا على عقد نكاح امرأة ابيه وان كان في الجاهلية وقد روى البراء ان النبي ﷺ بعث ابا بردة بن نيار الى رجل عرس بامرأة ابيه وفي بعض الالفاظ نكح امرأة ابيه ان يقتله ويأخذ ماله وقد كان نكاح امرأة الاب مستفيضا شائعا في الجاهلية فلو كان النبي ﷺ اقر احدا منهم على ذلك النكاح لنقل واستفاض فلما لم ينقل ذلك دل على ان المراد بقوله (الا ما قد سلف) فانكم غير مؤاخذين به وذلك لانهم قبل ورود الشرع بخلاف ما هم عليه كانوا مقرين على احكامهم فاعلمهم الله تعالى انهم غير مؤاخذين فيما لم تقم عندهم حجة السمع بتركه فلا احتمال في قوله (الا ما قد سلف) في هذا الموضع الا ما ذكرنا وقوله تعالى (الا ما قد سلف) عند ذكر الجمع بين الاختين يحتمل غير ما ذكرناه هاهنا وسنذكره اذا انتهينا اليه ان شاء الله تعالى ومعنى (الا ما قد سلف) ههنا استثناء منقطع كقوله لا تلق فلانا الا ما لقيت يعني لكن ما لقيت فلا لوم عليك فيه * وقوله (انه كان فاحشة) هذه الهاء كناية عن النكاح وقد قيل فيه وجهان احدهما النكاح بعد النهي فاحشة ومعناه هو فاحشة فكان في هذا الموضع ملغاة وهو موجود في كلامهم قال الشاعر

فانك لو رأيت ديار قوم * وجيران لنا كانوا كرام

فادخل كان وهي ملغاة غير معتد بها لان القوافي مجرورة وقال الله تعالى (وكان الله عليما حكيما) والله عليم حكيم ويحتمل ان يريد به ان ما كان منه في الجاهلية فهو فاحشة فلا تفعلوا امثاله وهذا لا يكون الا بعد قيام حجة السمع عليهم بتحريمه ومن قال هذا جعل قوله تعالى (الا ما قد سلف) فانه يسلم منه بالاقلاع عنه والتوبة منه قال أبو بكر والاولى حمله على انه فاحشة بعد نزول التحريم لان ذلك مراد عند الجميع لا محالة ولم تقم الدلالة على ان حجة السمع قد كانت قامت عليهم بتحريمه من جهة الرسل المتقدمين فيستحقون اللوم عليه ويدل عليه قوله تعالى (الا ما قد سلف) وظاهره يقتضي نفي المؤاخذة بما سلف منه فان قيل هذا يدل على ان من عقد نكاحا على امرأة ابيه ووطئها كان وطؤه زنا موجبا للحد لانه سماها فاحشة وقال الله تعالى (ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وساء سبيلا) قيل له الفاحشة لفظ مشترك يقع على كثير من المحظورات وقد روى في قوله تعالى

(الا

(الا أن يأتين بفاحشة مبينة) ان خروجها من بيته فاحشة وروى ان الفاحشة فى ذلك ان تستطيل بلسانها على أهل زوجها وقيل فيها انها الزنا فالفاحشة اسم يتناول مواقعة المحظور وليس يختص بالزنا دون غيره حتى اذا أطلق فيه اسم الفاحشة كان زنا وما كان من وطء عن عقد فاسد فانه لا يسمى زنا لان المجوس وسائر المشركين المولودين على مناكحاتهم التى هى فاسدة فى الاسلام لا يسمون اولاد زنا والزنا اسم لوطء فى غير ملك ولا نكاح ولا شبهة عن واحد منهما فاما اذا صدر عن عقد فان ذلك لا يسمى زنا سواء كان العقد فاسدا أو صحيحا * وقوله تعالى (ومقتا وساء سبيلا) يعنى انه مما يبغضه الله تعالى ويبغضه المسلمون وذلك تأكيد لتحريمه وتقبيحه وتهجين فاعله وبين انه طريق سوء لانه يؤدى الى جهنم * قوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم) الى آخر الآية حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن الفضل بن سلمة قال حدثنا سنيد بن داود قال حدثنا وكيع قال حدثنا على بن صالح عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس قال قوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم) الى قوله تعالى (وبنات الاخت) قال حرم الله هذه السبع من النسب ومن الصهر سبع ثم قال كتاب الله عليكم (وأحل لكم ماوراء ذلكم) ماوراء هذا النسب ثم قال (وامهاتكم اللاتى ارضعنكم وأخواتكم من الرضاعة) الى قوله تعالى (والمحصنات من النساء الا ماملكت ايمانكم) . يعنى السبى . قال أبو بكر قوله (حرمت عليكم) عموم فى جميع مايتناوله الاسم حقيقة ولا خلاف ان الجدات وان بعدن محرمات واكتفى بذكر الامهات لان اسم الامهات يشملهن كما ان اسم الآباء يتناول الاجداد وان بعدوا وقد عقل من قوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) تحريم ما نكح الاجداد وان كان للجد اسم خاص لا يشاركه فيه الاب الادنى فان الاسم العام وهو الابوة ينتظمهم جميعا وكذلك قوله تعالى (وبناتكم) قد يتناول بنات الاولاد وان سفلن لان الاسم يتناولهن كما يتناول اسم الآباء الاجداد وقوله تعالى (وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت) فافرد بنات الاخ وبنات الاخت بالذكر لان اسم الاخ والاخت لا يتناول اسم البنات بنات الاولاد فهؤلاء السبع المحرمات بنص التنزيل من جهة النسب ثم قال (وأمهاتكم اللاتى ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل ابنائكم الذين من أصلابكم وان

تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف) وقال قبل ذلك (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) فهؤلاء السبع المحرمات من جهة الصهر وقد عقل من قوله تعالى (وبنات الاخ وبنات الاخت) من سفل منهن كما عقل من قوله تعالى (امهاتكم) من علا منهن ومن قوله تعالى (وبناتكم) من سفل منهن وعقل من قوله تعالى (وعماتكم) تحريم عمات الاب والام وكذلك قوله تعالى (وخالاتكم) عقل منه تحريم خالات الام والاب كما عقل تحريم أمهات الاب وان علون وخص تعالى العمات والخالات بالتحريم دون أولادهن ولا خلاف فى جواز نكاح بنت العمة وبنت الخالة وقال تعالى (وأمهاتكم اللاتى ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة) ومعلوم ان هذه السمة انما هى مستحقة بالرضاع اعنى سمة الامومة والاخوة فلما علق هذه السمة بفعل الرضاع اقتضى ذلك استحقاق اسم الامومة والاخوة بوجود الرضاع وذلك يقتضى التحريم بقليل الرضاع لوقوع الاسم عليه . فان قيل قوله تعالى (وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم) بمنزلة قول القائل وأمهاتكم اللاتى أعطينكم وامهاتكم اللاتى كسونكم فنحتاج الى أن تثبت انها أم بهذه الصفة حتى يثبت الرضاع لانه لم يقل واللاتى ارضعنكم امهاتكم قيل له هذا غلط من قبل ان الرضاع هو الذى يكسبها سمة الامومة فلما كان الاسم مستحقا بوجود الرضاع كان الحكم متعلقا به واسم الرضاع فى الشرع واللغة يتناول القليل والكثير فوجب أن تصير اما بوجود الرضاع لقوله تعالى (وأمهاتكم اللاتى ارضعنكم) وليس كذلك الذى ذكرت من قول القائل وامهاتكم اللاتى كسونكم لان اسم الامومة غير متعلق بوجود الكسوة كتعلقه بوجود الرضاع فلذلك احتجنا الى حصول الاسم والفعل المتعلق به وكذلك قوله تعالى (وأخواتكم من الرضاعة) يقتضى ظاهره كونها اختا بوجود الرضاع اذ كان اسم الاخوة مستفادا بوجود الرضاع لا بمعنى آخر سواه . ويدل على ان ذلك مفهوم الخطاب ومقتضى القول ما رواه عبد الوهاب بن عطاء عن أبى الربيع عن عمرو بن دينار قال جاء رجل الى ابن عمر فقال ان ابن الزبير يقول لا باس بالرضعة والرضعتين فقال ابن عمر قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير قال الله تعالى (وأخواتكم من الرضاعة) فعقل ابن عمر من ظاهر اللفظ التحريم بقليل الرضاع ﴿ واختلف السلف ومن بعدهم فى التحريم بقليل الرضاع فروى عن عمر وعلى وابن عباس وابن عمر والحسن وسعيد بن المسيب وطاوس وابراهيم والزهرى والشعبى قليل الرضاع وكثيره يحرم فى الحولين وهو قول أبى

حنيفة

حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر ومالك والثوري والاوزاعي والليث قال الليث اجتمع المسلمون على أن قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر الصائم وقال ابن الزبير والمغيرة بن شعبة وزيد بن ثابت لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان وقال الشافعي لا يحرم من الرضاع الا خمس رضعات متفرقات * قال أبو بكر وقد ذكرنا في سورة البقرة الكلام في مدة الرضاع والاختلاف فيها وقد قدمنا ذكر دلالة الآية على ايجاب التحريم بقليل الرضاع وغير جائز لاحد اثبات تحديد الرضاع الموجب للتحريم الا بما يوجب العلم من كتاب أو سنة منقولة من طريق التواتر ولا يجوز قبول اخبار الآحاد عندنا في تخصيص حكم الآية الموجبة للتحريم بقليل الرضاع لانها آية محكمة ظاهرة المعنى بينة المراد لم يثبت خصوصها بالاتفاق وما كان هذا وصفه فغير جائز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس ويدل عليه من جهة السنة قول النبي ﷺ انما الرضاعة من المجاعة رواه مسروق عن عائشة عن النبي ﷺ ولم يفرق بين القليل والكثير فهو محمول عليهما جميعا ويدل عليه أيضا ما روى عن النبي ﷺ من جهة التواتر والاستفاضة انه قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب رواه علي وابن عباس وعائشة وحفصة عن النبي صلى الله عليه وسلم وتلقاه أهل العلم بالقبول والاستعمال فلما حرم النبي صلى الله عليه وسلم من الرضاع ما يحرم من النسب وكان معلوما ان النسب متى ثبت من وجه اوجب التحريم وان لم يثبت من وجه آخر كذلك الرضاع يجب أن يكون هذا حكمه في ايجاب التحريم بالرضعة الواحدة لتسوية النبي صلى الله عليه وسلم بينهما فيما علق بهما من حكم التحريم * واحتج من اعتبر خمس رضعات بما روت عائشة وابن الزبير وام الفضل ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم المصة ولا المصتان وبما روى عن عائشة انها قالت كان فيما انزل من القرآن عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات فتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن * قال أبو بكر وهذه الاخبار لا يجوز الاعتراض بها على ظاهر قوله تعالى (وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة) لما بينا ان ما لم يثبت خصوصه من ظواهر القرآن وكان ظاهر المعنى بين المراد لم يجز تخصيصه باخبار الآحاد فهذا احد الوجوه التي تسقط الاعتراض بهذا الخبر * ووجه آخر وهو ما حدث أبو الحسن الكرخي قال حدثنا الحضرمي قال حدثنا عبد الله ابن سعيد قال حدثنا أبو خالد عن حجاج عن حبيب بن أبي ثابت عن طاوس عن ابن عباس أنه سئل عن الرضاع فقلت ان الناس يقولون لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان قال

مطلب
اختلف السلف في التحريم بقليل الرضاع

قد كان ذلك فاما اليوم فالرضعة الواحدة تحرم * وروى محمد بن شجاع قال حدثنا اسحاق بن سليمان عن حنظلة عن طاوس قال اشترطت عشر رضعات ثم قيل الرضعة الواحدة تحرم فقد عرف ابن عباس وطاوس خبر العدد فى الرضاع وانه منسوخ بالتحريم بالرضعة الواحدة. وجائز أن يكون التحديد كان مشروطا فى رضاع الكبير وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فى رضاع الكبير وهو منسوخ عند فقهاء الامصار فجائز أن يكون تحديد الرضاع كان فى رضاع الكبير فلما نسخ سقط التحديد اذ كان مشروطا فيه وايضا يلزم الشافعي ايجاب التحريم بثلاث رضعات لدلالة قوله لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان على ايجاب التحريم فيما زاد على اصله فى المخصوص بالذكر وأما حديث عائشة فغير جائز اعتقاد صحته على ما وردو ذلك لانها ذكرت انه كان فيما انزل من القرآن عشر رضعات فنسخن بخمس وان رسول الله صلى الله عليه وسلم توفى وهو مما يتلى وليس احد من المسلمين يجيز نسخ القرآن بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم فلو كان ثابتا لوجب أن تكون التلاوة موجودة فاذا لم توجد به التلاوة ولم يجز النسخ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لم يخل ذلك من احد وجهين اما أن يكون الحديث مدخولا فى الاصل غير ثابت الحكم أو يكون ان كان ثابتا فانما نسخ فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما كان منسوخا فالعمل به ساقط وجائز أن يكون ذلك كان تحديدا لرضاع الكبير وقد كانت عائشة تقول به فى ايجاب التحريم فى رضاع الكبير دون سائر ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وقد ثبت عندنا وعند الشافعي نسخ رضاع الكبير فسقط حكم التحديد المذكور فى حديث عائشة هذا ومع ذلك لو خلا من هذه المعانى التى ذكرنا من الاستحالة والاحتمال لما جاز الاعتراض به على ظاهر القرآن اذ هو من اخبار الآحاد * ومما يدل على ما ذكرنا من سقوط اعتبار التحديد ان الرضاع يوجب تحريما مؤبدا فاشبه الوطء الموجب لتحريم الام والبنت والعقد الموجب للتحريم كحلائل الابناء وما نكح الآباء فلما كان القليل من ذلك ككثيره فيما يتعلق به من حكم التحريم وجب أن يكون ذلك حكم الرضاع فى ايجاب التحريم بقليله * واختلف أهل العلم فى لبن الفحل وهو الرجل يتزوج المرأة فتلد منه ولدا وينزل لها لبن بعد ولادتها منه فترضع به صبيا فان من قال بتحريم لبن الفحل يحرم هذا الصبى على اولاد الرجل وان كانوا من غيرها ومن لا يعتبره لا يوجب تحريما بينه وبين أولاده من غيرها فممن قال بلبن الفحل ابن عباس وروى الزهرى عن عمرو بن الشريد عن ابن عباس انه سئل عن

مطلب
اختلف أهل العلم فى لبن الفحل

رجل له امرأتان ارضعت هذه غلاما وهذه جارية هل يصح للغلام أن يتزوج الجارية فقال لا اللقاح واحد وهو قول القاسم وسالم وعطاء وطاوس وذكر الخفاف عن سعيد عن ابن سيرين قال كرهه قوم ولم ير به قوم باسا ومن كرهه كان افقه من الذين لم يروا به باسا وذكر عباد بن منصور قال قلت للقاسم بن محمد امرأة أبي ارضعت جارية من الناس بلبان اخوتي من أبي اتحل لي قال لا أبوك أبوها فسألت طاوسا والحسن فقالا مثل ذلك وسألت مجاهدا فقال اختلف فيه الفقهاء فلست اقول فيه شيأ وسألت محمد بن سيرين فقال مثل قول مجاهد وسألت يوسف بن ماهك فذكر حديث أبي قعيس وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والثوري والاوزاعي والليث والشافعي لبن الفحل يحرم وقال سعيد بن المسيب وابراهيم النخعي وأبو سلمة بن عبد الرحمن وعطاء بن يسار وسليمان بن يسار ان لبن الفحل لا يحرم شيأ من قبل الرجال وروى مثله عن رافع ابن خديج والدليل على صحة القول الاول حديث الزهري وهشام بن عروة عن عروة عن عائشة ان افلح اخا أبي القعيس جاء ليستأذن عليها وهو عمها من الرضاعة بعد أن نزل الحجاب قالت فابيت ان آذن له فلما جاء النبي ﷺ اخبرته قال ليلج عليك فانه عمك قلت انما ارضعتني المرأة ولم يرضعني الرجل قال ليلج عليك فانه عمك تربت يمينك وكان أبو القعيس زوج المرأة التي ارضعت عائشة ويدل عليه من جهة النظر ان سبب نزول اللبن هو ماء الرجل والمرأة جميعا لان الحمل منهما جميعا فوجب أن يكون الرضاع منهما كما كان الولد منهما وان اختلف سببهما * فان قيل قد روى مالك عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة انها كانت تدخل عليها من ارضعته اخواتها وبنات اخيها ولا تدخل عليها من ارضعته نساء اخوتها . قيل له هذا غير مخالف لما ورد في لبن الفحل اذ كان لها ان تاذن لمن شاءت من محارمها وتحجب من شاءت ويدل عليه ايضا من جهة النظر ان البنت محرمة على الجد وان لم تكن من مائه لانه كان سبب حدوث الاب الذي هو من مائه كذلك الرجل لما كان هو سبب نزول اللبن من المرأة وجب أن يتعلق به التحريم وان لم يكن اللبن منه اذ كان هو سببه كما يتعلق به التحريم من جهة الام . والمنصوص عليه في التنزيل من الرضاع الامهات والاخوات من الرضاعة الا انه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنقل المستفيض الموجب للعلم انه قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب واتفق الفقهاء على استعماله والله أعلم

﴿ باب أمهات النساء والربائب ﴾

قال الله تعالى (وامهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) ولم تختلف الامة أن الربائب لا يحرمن بالعقد على الام حتى يدخل بها أو يكون منه ما يوجب التحريم من اللمس والنظر على ما بيناه فيما سلف وهو نص التنزيل فى قوله تعالى (فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم)* واختلف السلف فى أمهات النساء هل يحرمن بالعقد دون الدخول فروى حماد بن سلمة عن قتادة عن خلاس أن عليا قال فى رجل طلق امرأته قبل الدخول بها فله أن يتزوج أمها وان تزوج أمها ثم طلقها قبل الدخول يتزوج بنتها تجريان مجرى واحدا وأهل النقل يضعفون حديث خلاس عن على ويروى عن جابر بن عبد الله مثل ذلك وهو قول مجاهد وابن الزبير وعن ابن عباس روايتان احداهما ما يرويه ابن جريج عن أبى بكر بن حفص عن عمرو بن مسلم بن عويمر بن الاجدع عنه أن أم المرأة لا تحرم الا بالدخول والاخرى ما يرويه عكرمة عنه أنها تحرم بنفس العقد وقال عمر وعبد الله بن مسعود وعمران بن حصين ومسروق وعطاء والحسن وعكرمة تحرم بالعقد دخل بها أو لم يدخل وروى أبو اسامة عن سفيان عن أبى فروة عن أبى عمر والشيبانى عن عبد الله بن مسعود أنه أفتى فى امرأة تزوجها رجل فطلقها قبل أن يدخل بها أو ماتت قال لا باس ان يتزوج امها فلما أتى المدينة رجع فأفتاهم فنهاهم وقد ولدت أولادا وروى ابراهيم عن شريح أن ابن مسعود كان يقول بقول على ويفتى به يعنى فى أمهات النساء فحج فلقى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فذاكرهم ذلك فكرهوا أن يتزوجها فلما رجع ابن مسعود نهى من كان افتاه بذلك وكانوا أحياء من بنى فزارة افتاهم بذلك وقال انى سألت اصحابى فكرهوا ذلك وروى قتادة عن سعيد ابن المسيب ان زيد بن ثابت قال فى رجل طلق امرأته قبل الدخول فاراد ان يتزوج امها قال ان طلقها قبل الدخول يتزوج امها وان ماتت لم يتزوج امها واصحاب الحديث يضعفون حديث قتادة هذا عن سعيد بن المسيب عن زيد ويقولون ان اكثر ما يرويه قتادة عن سعيد بن المسيب بينه وبينه رجال وان رواياته عن سعيد مخالفة لروايات اكثر اصحاب سعيد الثقات وقال عبد الرحمن بن مهدى عن مالك عن سعيد بن المسيب احب الى من قتادة عن سعيد وقد روى يحيى بن سعيد الانصارى عن زيد بن ثابت خلاف رواية قتادة ويقال ان حديث يحيى وان كان مرسلا فهو أقوى من حديث قتادة عن سعيد قال أبو بكر وهذا الذى ذكرناه طريقة اصحاب الحديث والفقهاء لا يعتبرون ذلك فى قبول الاخبار وردها وانما ذكرنا ذلك ليعرف به مذهب القوم

مطلب
افتى ابن مسعود بحل التزوج بأم المرأة قبل الدخول بها ثم رجع عن ذلك

فيه

فيه دون اعتباره والعمل عليه ويشبه أن يكون زيد بن ثابت انما فرق بين الموت والطلاق فى التحريم لان الطلاق قبل الدخول لا يتعلق به شيء من احكام الدخول الا ترى انه يجب فيه نصف المهر ولا يجب عليها العدة واما الموت فلما كان فى حكم الدخول فى باب استحقاق كمال المهر ووجوب العدة جعله كذلك فى حكم التحريم . والدليل على ان امهات النساء يحرمن بالعقد قوله تعالى (وامهات نسائكم) هى مبهمة عامة كقوله (وحلائل ابنائكم) وقوله (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) فغير جائز تخصيصه الا بدلالة . وقوله تعالى (وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) حكم مقصور على الربائب دون امهات النساء وذلك من وجوه احدها ان كل واحدة من الجملتين مكتفية بنفسها فى ايجاب الحكم المذكور فيها اعنى قوله تعالى (وامهات نسائكم) وقوله تعالى (وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) وكل كلام اكتفى بنفسه من غير تضمين له بغيره ولا حمله عليه وجب اجراؤه على مقتضى لفظه دون تعليقه بغيره فلما كان قوله (وامهات نسائكم) جملة مكتفية بنفسها يقتضى عمومها تحريم امهات النساء مع وجود الدخول وعدمه وكان قوله تعالى (وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) جملة قائمة بنفسها على ما فيها من شرط الدخول لم يجز لنا بناء احدى الجملتين على الاخرى بل الواجب اجراء المطلق منهما على اطلاقه والمقيد على تقييده وشرطه الا أن تقوم الدلالة على ان احداهما مبنية على الاخرى محمولة على شرطها . واخرى وهى أن قوله تعالى (وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم) يجرى هذا الشرط مجرى الاستثناء تقديره وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم الا اللاتى لم تدخلوا بهن لان فيه اخراج بعض ما انتظمه العموم فلما كان ذلك فى معنى الاستثناء وكان من حكم الاستثناء عوده الى ما يليه الا أن تقوم الدلالة على رجوعه الى ما تقدم وجب أن يكون حكمه مقصورا على الربائب ولم يجز رده الى ما تقدمه الا بدلالة * واخرى وهى أن شرط الدخول تخصيص لعموم اللفظ وهو لا محالة مستعمل فى الربائب ورجوعه الى امهات النساء مشكوك فيه وغير جائز تخصيص العموم بالشك فوجب أن يكون عموم التحريم فى امهات النساء مقرا على بابه . واخرى وهى ان اضمار شرط الدخول لا يصح فى امهات النساء مظهرا لانه لا يستقيم أن يقال وامهات نسائكم من نسائكم التى دخلتم بهن لان امهات نسائنا

لسن من نسائنا والربائب من نسائنا لان البنت من الام وليست الام من البنت فلما لم يستقم الكلام باظهار امهات النساء فى الشرط لم يصح اضماره فيه فثبت بذلك أن قوله (من نسائكم) انما هو من وصف الربائب دون امهات النساء . وايضا فلو جعلنا قوله (من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) نعتا لامهات النساء وجعلنا تقديره وامهات نسائكم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن لخرج الربائب من الحكم وصار حكم الشرط فى امهات النساء دونهن وذلك خلاف نص التنزيل فثبت ان شرط الدخول مقصور على الربائب دون امهات النساء / وقد حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا اسماعيل بن الفضل قال حدثنا قتيبة بن سعيد قال حدثنا ابن لهيعة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ انه قال ايما رجل نكح امرأة فدخل بها فلا يحل له نكاح ابنتها وان لم يدخل بها فلينكح ابنتها وايما رجل نكح امرأة فدخل بها او لم يدخل بها فلا يحل له نكاح امها / وقد حكي عن السلف اختلاف فى حكم الربيبة فذكر ابن جريج قال أخبرنى ابراهيم بن عبيد بن رفاعة عن مالك بن أوس عن على بن أبى طالب كرم الله وجهه انه قال فى الربيبة اذا لم تكن فى حجر الزوج وكانت فى بلد آخر ثم فارق الام بعد الدخول انه جائز له أن يتزوج الربيبة ونسب عبد الرزاق ابراهيم هذا فقال ابراهيم بن عبيد فى غير هذا الحديث وهو مجهول لا تثبت بمثله مقالة ومع ذلك فان أهل العلم ردوه ولم يتلقه أحد منهم بالقبول وقد ذكر قتادة عن خلاس عن على ان الربيبة والام تجريان مجرى واحدا وهو خلاف هذا الحديث لان الام لا محالة تحرم بالدخول بالبنت وقد جعل الربيبة مثلها فاقتضى تحريم البنت بالدخول بالام سواء كانت فى حجره أو لم تكن وذكر فى حديث ابراهيم هذا ان عليا احتج فى ذلك بأن الله تعالى قال (وربائبكم اللاتى فى حجوركم) فاذا لم تكن فى حجره لم تحرم وحكاية هذا الحجاج يدل على وهى الحديث وضعفه لان عليا لا يحتج بمثله وذلك لا نا قد علمنا ان قوله (وربائبكم) لم يقتض أن تكون تربية زوج الام لها شرطا فى التحريم وانه متى لم يربها لم تحرم وانما سميت بنت المرأة ربيبة لان الاعم الاكثر ان زوج الام يربيها ثم معلوم ان وقوع الاسم على هذا المعنى لم يوجب كون تربيته اياها شرطا فى التحريم كذلك قوله (فى حجوركم) كلام خرج على الاعم الاكثر من كون الربيبة فى حجر الزوج وليست هذه الصفة شرطا فى التحريم كما ان تربية الزوج اياها ليست شرطا فيه وهذا كقول النبي صلى الله عليه وسلم فى خمس وعشرين من الابل بنت مخاض وفى ست وثلاثين بنت لبون وليس كون

المخاض

المخاض أو اللبن بالام شرطا في المأخوذ وانما ذكره لان الاغلب انها اذا دخلت في السنة الثانيـة كان بامها مخاض واذا دخلت في الثالثة كان بامها لبن فانما أجرى الـكلام على غالب الحال كـذلك قوله تعالى (في حجوركم) على هذا الوجه * قال أبو بكر لا خلاف بين أهل العلم في تحريم من ذكر ممن لا يعتق عليه بملك اليمين وأن الام والاخت من الرضاعة محرمتان بملك اليمين كما هما بالنكاح وكذلك أم المرأة وابنتها اذا دخل بالام وان كل واحدة منهما محرمة عليه تحريما مؤبدا اذا وطىء الاخرى وكذلك لا خلاف انه لا يجوز له الجمع بين أم وبنت بملك اليمين وروى ذلك عن عمر وابن عباس وابن عمر وعائشة ولا خلاف أيضا ان الوطء بالنـكاح فيما يتعلق به تحريم مؤبد * قوله تعالى (وحلائل ابنائـكم الذين من أصلابكم) قال عطاء بن أبي رباح نزلت في النبي صلى الله عليه وسلم حين تزوج امرأة زيد ونزلت (وما جعل أدعياءكم ابناءكم) و(ما كان محمد أبا أحد من رجالـكم) قال وكان يقال له زيد بن محمد . قال أبو بكر حليلة الابن هي زوجته ويقال انما سميت حليلة لانها تحل معه في فراش وقيـل لانه يحل له منها الجماع بعقد النكاح والامة وان استباح فرجها بالملك لا تسمى حليلة ولا تحرم على الاب ما لم يطأها وعقد نـكاح الابن عليها يحرمها على أبيه تحريما مؤبدا وهذا يدل على ان الحليلة اسم يختص بالزوجة دون ملك اليمين ولما علق حكم التحريم بالتسمية دون ذكر الوطء اقتضى ذلك تحريمهن بالعقد دون شرط الوطء لانا لو شرطنا الوطء لـكان فيه زيادة في النص ومثلها يوجب النسخ لانها تبيح ما حظرته الآية وهذا لا خلاف فيه بين المسلمين . قال أبو بكر وقوله تعالى (الذين من أصلابكم) قد تناول عند الجميع تحريم حليلة ولد الولد على الجد وهـذا يدل على أن ولد الولد يطلق عليـه انه من صلب الجد لان اطلاق الآية قد اقتضاها عند الجميع وفيه دلالة على أن ولد الولد منسوب الى الجد بولادة وهذه الآية في تخصيصها حليلة الابن من الصلب في معنى قوله تعالى (فلما قضى زيد منها وطرا زوجنا كها لـكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا) لما تضمنه من اباحة تزويج حليلة الابن من جهة التبني . وقوله (في أزواج ادعيائهم) يدل على أن حليلة الابن هي زوجته لانه عبر في هذا الموضوع عنهن باسم الازواج وفي الآية الاولى بذكر الحلائل * قوله تعالى (وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف) قال أبو بكر قد اقتضى ذلك تحريم الجمع بين الاختين في سائر الوجوه لعموم اللفظ والجمع على وجوه . منها أن يعقد عليهما جميعا معا فلا يصح نـكاح واحدة منهما لانه جامع

مطلب
الحليلة اسم يختص بالزوجة دون المملوكة بملك اليمين

بينهما وليست احداهما باولى بجواز نكاحها من الاخرى ولا يجوز تصحيح نكاحهما مع تحريم الله تعالى الجمع بينهما وغير جائز تخيير الزوج فى أن يختار أيتهما شاء من قبل ان العقدة وقعت فاسدة مثل النكاح فى العدة أو هى تحت زوج فلا يصح ابدا . ومن الجمع ان يتزوج أحدهما ثم يتزوج الاخرى بعدها فلا يصح نكاح الثانية لان الجمع بها حصل وعقدها وقع منهيا عنه وعقد الاولى وقع مباحا فيفرق بينه وبين الثانية . ومن الجمع ايضا ان يجمع بين وطئهما بملك اليمين فيطأ احداهما ثم يطأ الاخرى قبل اخراج الموطوءة الاولى من ملكه فهذا ضرب من الجمع وقد كان فيه خلاف بين السلف ثم زال وحصل الاجماع على تحريم الجمع بينهما بملك اليمين وروى عن عثمان وابن عباس انهما اباحا ذلك وقالا احلتهما آية وحرمتهما آية وقال عمر وعلى وابن مسعود والزبير وابن عمر وعمار وزيد بن ثابت لا يجوز الجمع بينهما بملك اليمين وقال الشعبى سئل على عن ذلك فقال احلتهما آية وحرمتهما آية فالحرام أولى وروى عبد الرحمن المقرى قال حدثنا موسى بن أيوب الغافقى قال حدثنى عمى اياس بن عامر قال سالت على بن أبى طالب عن الاختين بملك اليمين وقد وطىء احداهما هل يطأ الاخرى فقال اعتق الموطوءة حتى يطأ الاخرى وقال ماحرم الله من الحرائر شيأ الا حرم من الاماء مثله الا عدد الاربع وروى عن عمار مثل ذلك .قال أبو بكر احلتهما آية يعنون به قوله تعالى (والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم) وقوله حرمتهما آية قوله (وان تجمعوا بين الاختين) فروى عن عثمان الاباحة وروى عنه انه ذكر التحريم والتحليل وقال لا آمر به ولا أنهى عنه وهذا القول منه يدل على انه كان ناظرا فيه غير قاطع بالتحليل والتحريم فيه فجائز أن يكون قال فيه بالاباحة ثم وقف فيه وقطع على فيه بالتحريم وهذا يدل على انه كان من مذهبه ان الحظر والاباحة اذا اجتمعا فالحظر اولى اذا تساوى سبباهما وكذلك يجب أن يكون حكمهما فى الاخبار المروية عن النبى صلى الله عليه وسلم ومذهب أصحابنا يدل على ان ذلك قولهم وقد بيناه فى اصول الفقه وقد روى اياس بن عامر انه قال لعلى انهم يقولون انك تقول احلتهما آية وحرمتهما آية فقال كذبوا وهذا يحتمل ان يريد به نفى المساواة فى مقتضى الآيتين وابطال مذهب من يقول بالوقف فيه على ماروى عن عثمان لانه قال فى رواية الشعبى أحلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم اولى وانكاره أن يكون احلتهما آية وحرمتهما آية انما هو على جهة ان آيتى التحليل والتحريم غير متساويتين فى مقتضاهما وان التحريم أولى من التحليل ومن جهة اخرى ان اطلاق

مطلب
سئل على عن وطء الاختين بملك اليمين فقال احلتهما آية وحرمتهما آية الى آخر

مطلب
اذا تساوى سببا الحظر والاباحة رجح منهما الحظر

القول

القول بأنه احلتهما آية وحرمتهما آية من غير تقييد هو قول منكر لاقتضاء حقيقته أن يكون شيء واحد مباحا محظورا فى حال واحدة فجائز أن يكون على رضى الله عنه أنكر اطلاق القول بأنه احلتهما آية وحرمتهما آية من هذا الوجه وانه اذا كان مقيدا بالقطع على احد الوجهين كان سائغا جائزا على ماروى عنه فى الخبر الآخر ومما يدل على ان التحريم أولى لو تساوت الآيتان فى ايجاب حكميهما ان فعل المحظور يستحق به العقاب وترك المباح لا يستحق به العقاب والاحتياط الامتناع مما لا يامن استحقاق العقاب به فهذه قضية واجبة فى حكم العقل وأيضا فان الآيتين غير متساويتين فى ايجاب التحريم والتحليل وغير جائز الاعتراض باحداهما على الاخرى اذ كل واحدة منهما ورودها فى سبب غير سبب الاخرى وذلك لان قوله تعالى (وان تجمعوا بين الاختين) وارد فى حكم التحريم كقوله تعالى (وحلائل ابنائكم) (وامهات نسائكم) وسائر من ذكر فى الآية تحريمها وقوله تعالى (والمحصنات من النساء الاماملكت ايمانكم) وارد فى اباحة المسبية التى لها زوج فى دار الحرب وافاد وقوع الفرقة وقطع العصمة فيما بينهما فهو مستعمل فيما ورد فيه من ايقاع الفرقة بين المسبية وبين زوجها واباحتها لمالكها فلا يجوز الاعتراض به على تحريم الجمع بين الاختين اذ كل واحدة من الآيتين واردة فى سبب غير سبب الاخرى فيستعمل حكم كل واحدة منهما فى السبب الذى وردت فيه * ويدل على ذلك أنه لاخلاف بين المسلمين فى انها لم تعترض على حلائل الابناء وأمهات النساء وسائر من ذكر تحريمهن فى الآية وأنه لا يجوز وطء حليلة الابن ولا أم المرأة بملك اليمين ولم يكن قوله تعالى (الاماملكت ايمانكم) موجبا لتخصيصهن لوروده فى سبب غير سبب الآية الاخرى كذلك ينبغى أن يكون حكمه فى اعتراضه على تحريم الجمع وامتناع على رضى الله عنه ومن تابعه فى ذلك من الصحابة من الاعتراض بقوله تعالى (الا ماملكت ايمانكم) على تحريم الجمع بين الاختين يدل على ان حكم الآيتين اذا وردتا فى سببين احداهما فى التحليل والاخرى فى التحريم ان كل واحدة منهما تجرى على حكمها فى ذلك السبب ولا يعترض بها على الاخرى وكذلك ينبغى أن يكون حكم الخبرين اذا وردا عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى مثل ذلك وقد بيناذلك فى أصول الفقه وأيضا لانعلم خلافا بين المسلمين فى حظر الجمع بين الاختين احداهما بالنكاح والاخرى بملك اليمين نحو ان تكون عنده امرأة بنكاح فيشترى اختها أنه لا يجوز له وطؤهما جميعا وهذا يدل على

ان تحريم الجمع قد انتظم ملك اليمين كما انتظم النكاح وعموم قوله تعالى (وان تجمعوا بين الاختين) يقتضى تحريم جمعهما على سائر الوجوه وهو موجب لتحريم تزويج المرأة واختها تعتد منه لما فيه من الجمع بينهما فى استحقاق نسب ولديهما وفى ايجاب النفقة المستحقة بالنكاح والسكنى لهما وذلك كله من ضروب الجمع فوجب أن يكون محظورا منتفيا بتحريمه الجمع بينهما فان قيل قوله تعالى (وان تجمعوا بين الاختين) مقصور على النكاح دون غيره قيل له هذا غلط لاتفاق فقهاء الامصار على تحريم الجمع بينهما بملك اليمين على ما بيناه وليس ملك اليمين بنكاح فعلمنا ان تحريم الجمع غير مقصور على النكاح وأيضا فان اقتصارك بالتحريم على النكاح دون غيره من سائر ضروب الجمع تخصيص بغير دلالة وذلك غير سائغ لاحد وقد اختلف السلف وفقهاء الامصار فى ذلك فروى عن على وابن عباس وزيد بن ثابت وعبيدة السلمانى وعطاء ومحمد بن سيرين ومجاهد فى آخرين من التابعين أنه لا يتزوج المرأة فى عدة اختها وكذلك لا يتزوج الخامسة واحدى الاربع تعتد منه فبعضهم اطلق العدة وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وزفر والثورى والحسن بن صالح وروى عن عروة بن الزبير والقاسم ابن محمد وخلاس له ان يتزوج اختها اذا كانت عدتها من طلاق بائن وهو قول مالك والاوزاعى والليث والشافعى واختلف عن سعيد بن المسيب والحسن وعطاء فروى عن كل واحد منهم روايتان احداهما أنه يتزوجها والاخرى أنه لا يتزوجها وقال قتادة رجع الحسن عن قوله أنه يتزوجها فى عدة اختها وما قدمنا من دلالة الآية وعمومها فى تحريم الجمع كاف فى ايجاب التحريم مادامت الاخت معتدة منه ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على تحريم الجمع بين وطء الاختين بملك اليمين والمعنى فيه ان اباحة الوطء حكم من احكام النكاح وان لم يكن نكاح ولا عقد فواجب على ذلك تحريم الجمع بينهما فى حكم من احكام النكاح فلما كان استلحاق النسب ووجوب النفقة والسكنى من احكام النكاح وجب أن يكون ممنوعا من الجمع بينهما فيه فان قيل كيف يكون جامعا بينهما مع ارتفاع الزوجية وكونها اجنبية منه ولو كان قد طلقها ثلاثا ثم وطئها فى العدة وجب عليه الحد وهذا يدل على أنها بمنزلة الاجنبية منه فلا تمنع تزويج اختها قيل له لا يختلفان فى وجوب الحد لانه كما يجب عليه الحد كذلك يجب عليها بوطئه اياها ومع ذلك لا يجوز لها ان تتزوج وتجمع الى حقوق نكاح الاول زوجا آخر ولم يكن وجوب الحد عليها بمطاوعتها اياه على الوطء مبيحا لها نكاح زوج آخر بل كانت فى المنع من

زوج ثان بمنزلة من هي في حباله وكذلك الزوج لا يجوز له جمع اختها في هذه الحال مع بقاء حقوق النكاح وان كان وطؤه اياها موجبا للحدود دليل آخر وهو أنه لما كان تحريم نكاح الاخت من طريق الجمع ووجدنا تحريم نكاح زوج آخر اذا كانت عند زوج من طريق الجمع ثم وجدنا العدة تمنع من الجمع ما تمنع نفس النكاح وجب أن يكون الزوج ممنوعا من تزويج اختها في عدتها كما منع ذلك في حال بقاء نكاحها اذ كانت العدة تمنع من الجمع ما يمنعه نفس النكاح كما جرت العدة مجرى النكاح في باب منعها من نكاح زوج آخر حتى تنقضي عدتها فان قيل هذا يوجب أن يكون الرجل في العدة اذا منعته من تزويج الاخت حتى تنقضي عدتها قيل له ليس تحريم النكاح مقصورا على العدة حتى اذا منعناه من نكاح اختها فقد جعلناه في العدة ألا ترى أنه ممنوع من تزوج اختها اذا كانت معتدة منه من طلاق رجعي ولم يوجب ذلك أن يكون الرجل في العدة وكذلك قبل الطلاق كل واحد منهما ممنوع من عقد نكاح على الاخت أو لزوج آخر وليس واحد منهما في العدة وقوله تعالى (الا ما قد سلف) قال ابو بكر قد ذكرنا معنى قوله (الا ما قد سلف) عند ذكر قوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف) واختلاف المختلفين في تاويله واحتماله لما قيل فيه وقال تعالى عند ذكر تحريم الجمع بين الاختين (الا ما قد سلف) وهو في هذا الموضع يحتمل من المعاني ما احتمله الاول وفيه احتمال لمعنى آخر لا يحتمله الاول وهو ان يكون معناه ان العقود المتقدمة على الاختين لا تنفسخ ويكون ان يختار احداهما ويدل عليه حديث ابي وهب الجيشاني عن الضحاك ابن فيروز الديلمي عن ابيه قال اسلمت وعندي اختان فاتيت النبي ﷺ فقال طلق احداهما وفي بعض الالفاظ طلق أيتهما شئت فلم يامره بمفارقتهما ان كان العقد عليهما معا ولم يامره بمفارقة الآخرة منهما ان كان تزوجهما في عقدين ولم يسئله عن ذلك فدل ذلك على بقاء نكاحه عليهما بقوله طلق أيتهما شئت ودل ذلك على ان العقد عليهما كان صحيحا قبل نزول التحريم وانهم كانوا مقرين على ما كانوا عليه من عقودهم قبل قيام حجة السمع ببطلانها واختلف اهل العلم في الكافر يسلم وتحته اختان او خمس اجنبيات فقال ابو حنيفة وابو يوسف والثوري يختار الاوائل منهن ان كن خمسا وان كانتا اختين اختار الاولى وان كان تزوجهن في عقدة واحدة فرق بينه وبينهن وقال محمد بن الحسن ومالك والليث والاوزاعي والشافعي يختار من الخمس اربعا أيتهن شاء ومن الاختين أيتهما شاء الا ان الاوزاعي روى عنه في الاختين ان الاولى امرأته ويفارق الآخرة وقال الحسن بن صالح يختار الاربع الاوائل فان لم

يدر أيتهن الاولى طلق كل واحدة حتى تنقضي عدتها ثم يتزوج اربعا منهن * والدليل على صحة القول الاول قوله تعالى (وان تجمعوا بين الاختين) وذلك خطاب لجميع المكلفين فكان عقد الكافر على الاختين بعد نزول التحريم كعقد المسلم في حكم الفساد فوجب التفريق بينه وبين الآخرة لوقوع عقدها على فساد بنص التنزيل كما يفرق بينهما لو نكحها بعد الاسلام لقوله تعالى (وان تجمعوا بين الاختين) والجمع واقع بالثانية وان كان تزوجهما في عقدة واحدة فهي فاسدة فيهما جميعا لوقوعها منهيا عنها بظاهر النص فدل ذلك من وجهين على ماذكرنا احدهما وقوع العقدة منهيا عنها والنهي عندنا يقتضي الفساد والثاني انه منع الجمع بينهما بحال فلو بقينا عقده عليهما بعد الاسلام كنا مثبتين لما نفاه الله تعالى من الجمع فدل ذلك على بطلان العقد الذي وقع به الجمع ومن جهة النظر انه لما لم يجز ان يبتدىء المسلم عقدا على اختين ولم يجز ايضا ان يبقى له عقد على اختين وان لم تكونا اختين في حال العقد كمن تزوج رضيعتين فارضعتهما امرأة فاستوى حكم الابتداء والبقاء في نفي الجمع بينهما اشبه نكاح ذوات المحارم في استواء حال البقاء والابتداء فيهما فلما لم يختلف العقد على ذوات المحارم في وقوعه في حال الكفر وحال الاسلام ووجب التفريق متى طرأ عليه الاسلام وكان بمنزلة ابتداء العقد بعد الاسلام وجب مثله في نكاح الاختين واكثر من اربع نسوة وكما لم يختلف حكم البقاء والابتداء فيهما كما لم يختلف في ذوات المحارم وجب الحكم بفساده بعد الاسلام كما قلنا في ذوات المحارم * واحتج من خيره بعد الاسلام بحديث فيروز الديلمي الذي قدمناه وبما روى ابن ابي ليلى عن حميضة بن الشمردل عن الحرث ابن قيس قال اسلمت وعندي ثمان نسوة فامرني رسول الله ﷺ ان اختار منهن اربعا * وبما روى معمر عن الزهري عن سالم عن ابن عمر ان غيلان بن سلمة اسلم وعنده عشر نسوة فقال له النبي ﷺ خذ منهن اربعا فاما حديث فيروز فان في لفظه مايدل على صحة العقد وكان قبل نزول التحريم لانه قال أيتهما شئت وهذا يدل على بقاء العقد عليهما بعد الاسلام وحديث الحارث بن قيس يحتمل ان يكون العقد كان قبل نزول التحريم فكان صحيحا الى ان طرأ التحريم فلزمه اختيار الاربع منهن ومفارقة سائرهن كرجل له امرأتان فطلق احداهما ثلاثا فيقال له اختر أيهما شئت لان العقد كان صحيحا الى ان طرأ التحريم فان قيل لو كان ذلك يختلف لسأله النبي ﷺ عن وقت العقد * قيل له يجوز ان يكون النبي ﷺ قد علم ذلك فاكتفى بعلمه عن مسالته واما حديث معمر

مطلب النهي عندنا يقتضي الفساد

عن الزهرى عن سالم عن ابيه فى قصة غيلان فانه مما لا يشك اهل النقل فيه (١) ان معمرا اخطا فيه بالبصرة وان اصل هذا الحديث مقطوع من حديث الزهرى رواه مالك عن الزهرى قال بلغنا ان رسول الله ﷺ قال لرجل من ثقيف اسلم وعنده عشر نسوة اختر منهن اربعا ورواه عقيل بن خالد عن ابن شهاب قال بلغنا عن عثمان بن محمد بن ابى سويد ان رسول الله ﷺ قال لغيلان بن سلمة وكيف يجوز ان يكون عنده عن سالم عن ابيه فيجعله بلاغا عن عثمان بن محمد بن ابى سويد ويقال انه انما جاء الغلط من قبل ان معمرا كان عنده عن الزهرى حديثان فى قصة غيلان احدهما هذا وهو بلاغ عن عثمان ابن محمد بن ابى سويد والآخر حديثه عن سالم عن ابيه ان غيلان بن سلمة طلق نساءه فى زمن عمر وقسم ماله بين ورثته فقال له عمر لئن لم تراجع نساءك ثم مت لاورثهن ثم لارجمن قبرك كما رجم قبر أبى رغال فاخطا معمر وجعل اسناد هذا الحديث لحديث اسلامه مع النسوة

(فصل) قال أبو بكر والمنصوص على تحريمه فى الكتاب هو الجمع بين الاختين وقد وردت آثار متواترة فى النهى عن الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها رواه على وابن عباس وجابر وابن عمر وابو موسى وابو سعيد الخدرى وابو هريرة وعائشة وعبد الله بن عمر ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على بنت اخيها ولا على بنت اختها وفى بعضها الا الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى على اختلاف بعض الالفاظ مع اتفاق المعنى وقد تلقاها الناس بالقبول مع تواترها واستفاضتها وهى من الاخبار الموجبة للعلم والعمل فوجب استعمال حكمها مع الآية وشذت طائفة من الخوارج باباحة الجمع بين من عدا الاختين لقوله تعالى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) واخطأت فى ذلك وضلت عن سواء السبيل لان الله تعالى كما قال (وأحل لكم ماوراء ذلكم) قال (وما آتاكم الرسول فخذوه) وقد ثبت عن النبى ﷺ تحريم الجمع بين من ذكرنا فوجب أن يكون مضموما الى الآية فيكون قوله تعالى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) مستعملا فيمن عدا الاختين وعدا من بين النبى ﷺ تحريم الجمع بينهن وليس يخلو قوله تعالى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) من أن يكون نزل قبل حكم النبى صلى الله عليه وسلم بتحريم من حرم الجمع بينهن أو معه أو بعده وغير جائز أن يكون قوله تعالى (واحل لكم ماوراء ذلكم) بعد الخبر لان قوله تعالى

مطلب
شذت طائفة من الخوارج باباحة الجمع بين غير الاختين من المحارم

(١) (قوله ان معمرا) هو معمر بن راشد البصرى ثم اليمانى انتهى مختصرا من خلاصة تهذيب الكمال (لمصححه)

(وأحل لكم ما وراء ذلكم) مرتب على تحريم من ذكر تحريمهن منهن لان قوله (ما وراء ذلكم) المراد به ما وراء من تقدم ذكر تحريمهن وقد كان قبل تحريم الجمع بين الاختين جميع ذلك مباحا فعلمنا أن تحريم من ذكر تحريم الجمع بينهن فى الخبر لم يكن قبل تحريم الجمع بين الاختين واذا امتنع أن يكون الخبر قبل الآية لم يخل من أن يكون معها أو بعدها فان كان معها فلم ترد الآية الا خاصة فيمن عدا ما ذكر فى الخبر تحريم جمعهن وعلمنا أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ذلك عقيب تلاوة الآية وبين مراد الله تعالى بها فلم يعقل السامعون للآية حكما الا خاصا على ما بينا وان كان حكم الآية استقر على مقتضى عموم لفظها ثم ورد الخبر فان هذا لا يكون الا على وجه النسخ ونسخ القرآن جائز بمثله لتواتره واستفاضته وكونه فى حيز الاخبار الموجبة للعلم والعمل فان لم يثبت عندنا تاريخ الآية والخبر مع حصول اليقين بانه غير منسوخ بالآية لانه لم يرد قبلها على ما بينا آنفا وجب استعماله مع الآية واولى الاشياء ان يكون الآية والخبر وردا معا لانه ليس عندنا علم بتاريخهما وغير جائز لنا الحكم بتاخره عن الآية ونسخ بعض أحكام الآية به لان ذلك لا يكون الا بعد استقرار حكمها وليس عندنا علم باستقرار حكم الآية على عمومها ثم ورد النسخ عليها بالخبر فوجب الحكم بورودهما معا ولان الآية والخبر اذا لم يعلم تاريخهما وجب الحكم بهما معا كالغرقى والقوم الذين يقع عليهم البيت اذا لم يعلم موت أحدهم متقدما على الآخر حكمنا بموتهم جميعا معا والله أعلم

(باب تحريم نكاح ذوات الازواج.)

قال الله تعالى (والمحصنات من النساء الا ما ملكت) عطفا على من حرم من النساء من عند قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم) فروى سفيان عن حماد عن ابراهيم عن عبد الله (والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم) قال ذوات الازواج من المسلمين والمشركين وقال على بن أبى طالب ذوات الازواج من المشركين وقد روى سعيد بن جبير عن ابن عباس كل ذات زوج اتيانها زنا الا ما سبيت * قال أبو بكر اتفق هؤلاء على أن المراد بقوله تعالى (والمحصنات من النساء) ذوات الازواج منهن وان نكاحها حرام ما دامت ذات زوج واختلفوا فى قوله تعالى (الا ما ملكت أيمانكم) فتاوله على وابن عباس فى رواية وعمر وعبد الرحمن بن عوف وابن عمر ان الآية انما وردت فى ذوات الازواج من السبايا أبيح وطؤهن بملك اليمين ووجب بحدوث السبى عليها دون زوجها وقوع الفرقة بينهما وكانوا يقولون أن بيع الامة لا يكون طلاقا ولا يبطل نكاحها وتاوله ابن

مسعود

مسعود وابى بن كعب وأنس بن مالك وجابر بن عبد الله وابن عباس فى رواية عكرمة أنه فى جميع ذوات الازواج من السبايا وغيرهم وكانوا يقولون بيع الامة طلاقها وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله بن عمر بن ميسرة قال حدثنا يزيد بن زريع قال حدثنا سعيد عن قتادة عن أبى الخليل عن أبى علقمة الهاشمى عن أبى سعيد الخدرى أن النبي ﷺ بعث جيشا الى أوطاس فلقوا عدوا فقاتلوهم وظهروا عليهم فاصابوا منهم سبايا لهن أزواج من المشركين فكان المسلمون يتحرجون من غشيانهن فانزل الله تعالى (والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم) أى هن لكم حلال اذا انقضت عدتهن وقد ذكر ان ابا علقمة هذا رجل جليل من أهل العلم وقد روى عنه يعلى بن عطاء وروى هو هذا الحديث عن أبى سعيد وله أحاديث عن ابى هريرة وهذا حديث صحيح السند قد أخبر فيه بسبب نزول الآية وانها فى السبايا وتاولها ابن مسعود ومن وافقه على جميع النساء ذوات الازواج اذا ملكن حل وطؤهن لمالكهن ووقعت الفرقة بينهن وبين أزواجهن فان قيل انتم لا تعتبرون السبب وانما تراعون حكم اللفظ ان كان عاما فهو على عمومه حتى تقوم دلالة الخصوص فهلا اعتبرت ذلك فى هذه الآية وجعلتها على العموم فى سائر من يطرا عليه الملك من النساء ذوات الازواج فينتظم السبايا وغيرهن قيل له الدلالة ظاهرة فى الآية على خصوصها فى السبايا وذلك لانه قال (والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم) فلو كان حدوث الملك موجبا لايقاع الفرقة لوجب أن تقع الفرقة بينها وبين زوجها اذا اشترتها امرأة او أخوها من الرضاعة لحدوث الملك فان قيل جائز أن يقال ذلك فى سائر من طرأ عليهن الملك سواء كان حدوث الملك سببا لاباحة الوطء او لم يكن بان تملكها امرأة او رجل لا يحل له وطؤها قيل له فشان الآية انما هو فيمن حدث له ملك اليمين فاباحت له وطاها لانه استثناء بملك اليمين من حظر وطء المحصنات من النساء فواجب على ذلك انه اذا لم يستبح المالك وطاها بملك اليمين أن تكون الزوجية قائمة بينها وبين زوجها بحكم الآية واذا وجب ذلك بحكم الآية وجب أن يكون قوله تعالى (والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم) خاصا فى السبايا ويكون السبب الموجب للفرقة اختلاف الدارين لا حدوث الملك ويدل على أن حدوث الملك لا يوجب الفرقة ما روى حماد عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة انها اشترت بريرة فاعتقتها وشرطت لاهلها الولاء فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال الولاء لمن أعتق وقال لها يا بريرة اختارى فالامر اليك ورواه سماك عن عبد الرحمن ابن القاسم عن أبيه عن عائشة مثله وروى قتادة عن عكرمة عن ابن عباس أن زوج بريرة

كان عبدا أسود يسمى مغيثا فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها ان الولاء لمن أعطى الثمن وخيرها * فان قيل فقد روى ابن عباس فى أمر بريرة ما روى ثم قال بعد ذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم بيع الامة طلاقها فينبغي ان يقضى قوله هذا على ما رواه لانه لا يجوز ان يخالف النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه عنه * قيل له قد روى عن ابن عباس ان الآية نزلت فى السبايا وان بيع الامة لا يوقع فرقة بينها وبين زوجها فجائز ان يكون الذى ذكرت عنه من ان بيع الامة طلاقها كان يقول قبل ان تثبت عنده قصة بريرة وتخيير النبي صلى الله عليه وسلم اياها بعد الشرى فلما سمع بقصة بريرة رجع عن قوله وايضا يحتمل ان يريد بقوله بيع الامة طلاقها اذا اشتراها الزوج ولا يبقى النكاح مع الملك * والنظر يدل على ان بيع الامة ليس بطلاق ولا يوجب الفرقة وذلك لان الطلاق لا يملكه غير الزوج ولا يصح الا بايقاعه او بسبب من قبله فلما لم يكن من الزوج فى ذلك سبب وجب ان لا يكون طلاقا ويدل ايضا على ذلك ان ملك اليمين لا ينافى النكاح لان الملك موجود قبل البيع غير ناف للنكاح فكذلك ملك المشترى لا ينافيه * فان قيل لما طرأ ملك المشترى ولم يكن منه رضى بالنكاح وجب ان ينفسخ * قيل له هذا غلط لانه قد ثبت ان الملك لا ينافى النكاح والمعنى الذى ذكرت ان كان معتبرا فانما يوجب للمشترى خيارا فى فسخ النكاح وليس هذا قول احد لان عبد الله ابن مسعود ومن تابعه يوجبون فسخ النكاح بحدوث الملك * واختلف الفقهاء فى الزوجين اذا سبيا معا فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر اذا سبي الحربيان معا وهما زوجان فهما على النكاح وان سبي احدهما قبل الآخر واخرج الى دار الاسلام فقد وقعت الفرقة وهو قول الثورى وقال الاوزاعى اذا سبيا جميعا فما كانا فى المقاسم فهما على النكاح فاذا اشتراها رجل فان شاء جمع بينهما وان شاء فرق بينهما فاتخذها لنفسه او زوجها غيره بعد ما يستبرئها بحيضة وهو قول الليث بن سعد وقال الحسن ابن صالح اذا سبيت ذات زوج استبرئت بحيضتين لان زوجها احق بها اذا جاء فى عدتها وغير ذات الازواج بحيضة * وقال مالك والشافعى اذا سبيت بانت من زوجها سواء كان معها زوجها اولم يكن * قال ابو بكر قد ثبت ان حدوث الملك غير موجب للفرقة بدلالة الامة المبيعة والموروثة فوجب ان لا تقع الفرقة بالسبى نفسه لانه ليس فيه اكثر من حدوث الملك ودليل آخر وهو ان حدوث الرق عليها لا يمنع ابتداء العقد فلان لا يمنع بقاءه اولى لان البقاء هو آكد فى ثبوت النكاح معه من الابتداء ألا ترى انه قد يمنع الابتداء ما لا يمنع البقاء وهو حدوث العدة عليها من وطء بشبهة يمنع

مطلب فى حكم الزوجين الحربيين اذا سبيا معا

ابتداء العقد ولا يمنع بقاء العقد المتقدم * فان احتجوا بحديث ابى سعيد الخدرى فى قصة سبايا اوطاس وسبب نزول الآية عليها وهو قوله (والمحصنات من النساء الا ماملكت أيمانكم) لم يفرق بين من سبيت مع زوجها أو وحدها قيل له روى حماد قال أخبرنا الحجاج عن سالم المكى عن محمد بن على قال لما كان يوم أوطاس لحقت الرجال بالجبال وأخذت النساء فقال المسلمون كيف نصنع ولهن أزواج فانزل الله تعالى (والمحصنات من النساء الا ماملكت أيمانكم) فاخبر أن الرجال لحقوا بالجبال وأن السبايا كن منفردات عن الازواج والآية فيهن نزلت وأيضا لم يأسر النبى ﷺ فى غزاة حنين من الرجال احدا فيما نقل أهل المغازى وانما كانوا من بين قتيل أو مهزوم وسبى النساء ثم جاءه الرجال بعد ما وضعت الحرب أوزارها فسألوه أن يمن عليهم باطلاق سباياهم فقال النبى ﷺ أما ما كان لى ولبنى عبد المطلب فهو لكم وقال للناس من ردعليهم فذاك ومن تمسك بشىء منهن فله خمس فرائض فى كل رأس واطلق الناس سباياهم فثبت بذلك انه لم يكن مع السبايا ازواجهن . فان احتجوا بعموم قوله (والمحصنات من النساء الا ماملكت ايمانكم) لم يخصص من معهن ازواجهن والمنفردات منهن قيل له قد اتفقنا على انه لم يرد عموم الحكم فى ايجاب الفرقة بالملك لانه لو كان كذلك لوجب ان تقع الفرقة بشرى الامة وهبتها وبالميراث وغيره من وجوه الاملاك الحادثة فلما لم يكن ذلك كذلك علمنا ان الفرقة لم تتعلق بحدوث الملك وكان ذلك دليلا على مراد الآية وذلك لانه اذا لم يخل مراد الله تعالى فى المعنى الموجب للفرقة فى المسبية من أحد وجهين اما اختلاف الدارين بهما او حدوث الملك ثم قامت دلالة السنة واتفاق الخصم معنا على نفى ايجاب الفرقة بحدوث الملك قضى ذلك على مراد الآية بانه اختلاف الدارين واوجب ذلك خصوص الآية فى المسبيات دون ازواجهن ويدل على ان المعنى فيه ما ذكرنا من اختلاف الدارين أنهما لو خرجا مسلمين أو ذميين لم تقع بينهما فرقة لانهما لم تختلف بهما الداران فدل ذلك على ان المعنى الموجب للفرقة بين المسبية وزوجها اذا كانت منفردة اختلاف الدارين بهما ويدل عليه ان الحربية اذا خرجت الينا مسلمة اوذمية ثم لم يلحق بها زوجها وقعت الفرقة بلا خلاف وقد حكم الله تعالى بذلك فى المهاجرات فى قوله (ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا آتيتموهن اجورهن) ثم قال (ولا تمسكوا بعصم الكوافر) قال أبو بكر قوله تعالى (الا ماملكت ايمانكم) يقتضى اباحة الوطء بملك اليمين لوجود الملك الا ان النبى صلى الله عليه وسلم قد روى عنه ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عمرو بن عون قال اخبرنا شريك

مطلب
اذا خرجت الحربية الينا مسلمة اوذمية ولم يلحق بها زوجها وقعت الفرقة بينهما

عن قيس بن وهب عن أبي الوداك عن أبي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في سبايا أوطاس لا توطا حامل حتى تضع ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال وحدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا أبو معاوية عن محمد بن اسحاق قال حدثني يزيد بن أبي حبيب عن أبي مرزوق عن حنش الصنعاني عن رويفع بن ثابت الانصاري قال قام فينا خطيبا فقال اما اني لا اقول لكم الا ما سمعت من رسول الله ﷺ يقول يوم حنين لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر ان يسقي ماءه زرع غيره حتى يستبرئها بحيضة قال أبو داود ذكر الاستبراء ههنا وهم من أبي معاوية وهو صحيح في حديث أبي سعيد وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا النفيلي قال حدثنا مسكين قال حدثنا شعبة عن يزيد بن خمير عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه عن أبي الدرداء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في غزوة فرأى امرأة (١) مجحا فقال لعل صاحبها الم بها قالوا نعم قال لقد هممت ان العنه لعنة تدخل معه في قبره (٢) كيف يورثه وهو لا يحل له وكيف يستخدمه وهو لا يحل له فهذه الاخبار تمنع من استحدث ملكا في جارية ان يطاها حتى يستبرئها ان كانت حائلا وحتى تضع حملها ان كانت حاملا وليس بين فقهاء الامصار خلاف في وجوب استبراء المسبية على ماذكرنا الا ان الحسن بن صالح قال عليها العدة حيضتين اذا كان لها زوج في دار الحرب وقد ثبت بحديث أبي سعيد الذي ذكرنا الاستبراء بحيضة واحدة وليس هذا الاستبراء بعدة لانها لو كانت عدة لفرق النبي صلى الله عليه وسلم بين ذوات الازواج منهن وبين من ليس لها زوج منهن لان العدة لا تجب الا عن فراش فلما سوى النبي صلى الله عليه وسلم بين من كان لها فراش وبين من لم يكن لها فراش دل ذلك على أن هذه الحيضة ليست بعدة * فان قيل قد ذكر في حديث أبي سعيد الذي ذكرت اذا انقضت عدتهن فجعل ذلك عدة . قيل له يجوز أن تكون هذه اللفظة من كلام الراوي تاويلا منه للاستبراء انه عدة وجائز أن تكون العدة لما كان اصلها استبراء الرحم اجرى اسم العدة على الاستبراء على وجه المجاز * قال أبو بكر وقد روى في قوله تعالى (والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم) تاويل آخر روى زمعة عن الزهري

---

(١) (قوله مجحا) بضم الميم وكسر الجيم وتشديد الحاء المهملة اى حاملا دنا وقت ولادتها (لمصححه)
(٢) (قوله كيف يورثه) الى آخره اي كيف يجعله ابناله ويورثه مع باقي ورثته ولا يحل له ذلك لكونه ليس منه (وقوله كيف يستخدمه) اى كيف يجوز له ان يتملكه ويستخدمه استخدام العبيد بعد أن خالطه جزء منه لان ماء الوطء ينمي الولد ويزيد في اجزائه انتهى ملخصا من ابن رسلان شرح أبي داود (لمصححه)

عن

عن سعيد بن المسيب قال ذوات الإزواج ورجع ذلك الى قوله حرم الله الزنا وروى معمر عن ابن طاوس عن أبيه فى قوله تعالى (والمحصنات من النساء الاماملكت ايمانكم) قال فزوجتك مماملكت يمينك يقول حرم الله تعالى الزنا لايحل لك ان تطأ امرأة الا ماملكت يمينك وروى ابن أبى نجيح عن مجاهد (والمحصنات من النساء الا ماملكت ايمانكم) قال نهى عن الزنا وعن عطاء بن السائب قال كل محصنة عليك حرام الا امرأة تملكها بنكاح * قال أبو بكر وكان تاويلها عند هؤلاء ان ذوات الازواج حرام الا على ازواجهن وليس يمتنع أن يكون ذلك من مراد الله تعالى بالآية لاحتمال اللفظ له وذلك لا يمنع ارادة المعانى التى تاولها الصحابة عليها من اباحة وطء السبايا اللاتى لهن ازواج حربيون فيكون محمولا على الامرين والاظهر ان ملك اليمين هى الامة دون الزوجات لان الله قد فرق بينهما فقال الله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم اوماملكت ايمانهم) فجعل ملك اليمين غير الزوجات والاطلاق انما يتناول الاماء المملوكات دون الزوجات وهى كذلك فى الحقيقة لان الزوج لا يملك من زوجته شيأ وانما له منها استباحة الوطء ومنافع بضعها فى ملكها دونه الا ترى انها لو وطئت بشبهة وهى تحت زوج كان المهر لها دونه فدل ذلك على انه لا يملك من زوجته شيا فوجب أن يحمل قوله تعالى (الا ماملكت ايمانكم) على من يملكها فى الحقيقة وهى المسبية . قوله تعالى (كتاب الله عليكم) روى عن عبيدة قال اربع وانما نصب كتاب الله لانهم يقولون ان معنى كتاب الله عليكم اى كتب الله عليكم ذلك وقيل معناه حرم ذلك كتابا من الله عليكم وهذا تاكيد لوجوبه واخبار منه لنا بفرضه لان الكتاب هو الفرض . قوله تعالى (واحل لكم ماوراء ذلكم) روى عن عبيدة السلمانى والسدى احل لكم مادون الخمس أن تبتغوا باموالكم على وجه النكاح وقال عطاء احل لكم ماوراء ذوات المحارم من اقاربكم وقال قتادة (ماوراء ذلكم) ماملكت ايمانكم . وقيل ماوراء ذوات المحارم وما وراء الزيادة على الاربع أن تبتغوا باموالكم نكاحا او ملك يمين * قال أبو بكر هو عام فيما عدا المحرمات فى الآية وفى سنة النبى صلى الله عليه وسلم

(باب المهور)

قال الله تعالى (واحل لكم ماوراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم) فعقد الاباحة بشريطة ايجاب بدل البضع وهو مال فدل ذلك على معنيين احدهما ان بدل البضع واجب

أن يكون ما يستحق به تسليم مال والثاني أن يكون المهر ما يسمى اموالا وذلك لان هذا خطاب لكل احد فى اباحة ما وراء ذلك ان يبتغي البضع بما يسمى اموالا كقوله تعالى (حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم) خطاب لكل احد فى تحريم امهاته وبناته عليه وفى ذلك دليل على انه لا يجوز أن يكون المهر الشيء التافه الذى لا يسمى اموالا *

واختلف الفقهاء فى مقدار المهر فروى عن على رضى الله عنه انه قال لا مهر اقل من عشرة دراهم وهو قول الشعبي وابراهيم فى آخرين من التابعين وقول أبى حنيفة وابى يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد وقال أبو سعيد الخدرى والحسن وسعيد بن المسيب وعطاء يجوز النكاح على قليل المهر وكثيره وتزوج عبد الرحمن بن عوف على وزن نواة من ذهب فقال بعض الرواة قيمتها ثلاثة دراهم وثلث وقال آخرون النواة عشرة او خمسة وقال مالك اقل المهر ربع دينار وقال ابن أبى ليلى والليث والثورى والحسن بن صالح والشافعي يجوز بقليل المال وكثيره ولو درهم قال أبو بكر قوله تعالى (واحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا باموالكم) يدل على أن ما لا يسمى اموالا لا يكون مهرا وان شرطه ان يسمى اموالا هذا مقتضى الآية وظاهرها ومن كان له درهم او درهمان لا يقال عنده اموال فلم يصح أن يكون مهرا بمقتضى الظاهر . فان قيل ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده اموال وقد اجزتها مهرا . قيل له كذلك يقتضى الظاهر لكن اجزناها بالاتفاق وجائز تخصيص الآية بالاجماع وايضا قد روى حرام بن عثمان عن ابنى جابر عن ابيهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا مهر اقل من عشرة دراهم وقال على بن أبى طالب لا مهر اقل من عشرة دراهم ولا سبيل الى معرفة هذا الضرب من المقادير التى هى حقوق الله تعالى من طريق الاجتهاد والرأى وانما طريقها التوقيف او الاتفاق وتقديره العشرة مهرا دون ما هو اقل منها يدل على انه قاله توقيفا وهو نظير ما روى عن انس فى اقل الحيض انه ثلاثة أيام واكثره عشرة وعن عثمان بن أبى العاص الثقفى فى اكثر النفاس انه اربعون يوما ان ذلك توقيف اذ لا يقال فى مثله من طريق الرأى وكذلك ما روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه انه اذا قعد فى آخر صلاته مقدار التشهد فقد تمت صلاته فدل تقديره للفرض بمقدار التشهد انه قاله من طريق التوقيف * وقد احتج بعض اصحابنا لاعتبار العشرة ان البضع عضو لا تجوز استباحته الا بمال فاشبه القطع فى السرقة فلما كانت اليد عضوا لا تجوز استباحته الا بمال وكان المقدار الذى يستباح به عشرة على اصلهم فكذلك المهر يعتبر به وايضا لما اتفق الجميع على انه لا تجوز استباحة البضع بغير بدل واختلفوا

فيما

فيما تجوز استباحته به من المقدار وجب أن يكون باقيا على الحظر فى منع استباحته الا بما قام دليل جوازه وهو العشرة المتفق عليها وما دونها مختلف فيه فالبضع باق على حكم الحظر وايضا لما لم تجز استباحته الا ببدل كان الواجب أن يكون البدل الذى به يصح قيمة البضع هو مهر المثل وان لا يحط عنه شىء الا بدلالة ألا ترى انه لو تزوجها على غير مهر لكان الواجب لها مهر مثلها وفى ذلك دليل على ان عقد النكاح يوجب مهر المثل فغير جائز اسقاط شىء من موجبه الا بدلالة وقد قامت دلالة الاجماع على جواز اسقاط ما زاد على العشرة واختلفوا فيما دونه ان يكون واجبا بايجاب العقد له اذا لم تقم الدلالة على اسقاطه * فان قيل لما قال الله تعالى (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) اقتضى ذلك ايجاب نصف الفرض قليلا كان أو كثيرا قيل له لما ثبت بما ذكرنا ان المهر لا يكون أقل من عشرة دراهم كانت تسميته لبعض العشرة تسمية لها كسائر الاشياء التى لا تتبعض تكون تسميته لبعضها تسمية لجميعها كالطلاق والنكاح ونحوهما واذا كانت العشرة لا تتبعض فى العقد صارت تسميته لبعضها تسمية لجميعها فاذا طلقها قبل الدخول وجب لها نصف العشرة لان العشرة هى الفرض الا ترى انه لو طلق امرأته نصف تطليقة كان مطلقا لها تطليقة كاملة ولو طلق نصفها كان مطلقا كذلك لجميعها وكذلك لو عفا عن نصف دم عمد كان عافيا عن جميعه فلما كان ذلك كذلك وجب أن تكون تسميته لخمسة تسمية للعشرة لقيام الدلالة على أن العشرة لا تتبعض فى عقد النكاح فتى أوجبنا بعد الطلاق خمسة كان ذلك نصف الفرض وأيضا فانا نوجب نصف المفروض فلسنا مخالفين لحكم الآية ونوجب الزيادة الى تمام الخمسة بدلالة اخرى وانما كان يكون مذهبنا خلاف الآية لو لم نوجب نصف الفرض فاما اذا أوجبناه وأوجبنا زيادة عليه بدلالة اخرى فليس فى ذلك مخالفة للآية * واحتج من أجاز أن يكون المهر أقل من عشرة بحديث عامر بن ربيعة ان امرأة جىء بها الى النبى صلى الله عليه وسلم وقد تزوجت رجلا على نعلين فقال لها رسول الله ﷺ رضيت من نفسك ومالك بنعلين قالت نعم فاجازه رسول الله صلى الله عليه وسلم وبحديث أبى الزبير عن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من أعطى امرأة فى نكاح كف دقيق اوسويق أو طعاما فقد استحل وبحديث الحجاج بن ارطاة عن عبد الملك بن المغيرة الطائفى عن عبد الرحمن بن السلمانى قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انكحوا الايامى منكم فقالوا يارسول الله وما العلائق بينهما قال ما تراضى به الاهلون وبما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من استحل بدرهمين فقد استحل وان عبد الرحمن بن عوف تزوج على

وزن نواة من ذهب واخبر النبي صلى الله عليه وسلم فقال اولم ولو بشاة ولم ينكر ذلك عليه وبحديث أبي حازم عن سهل بن سعد فى قصة المرأة التى قالت للنبي صلى الله عليه وسلم قد وهبت نفسى لك يارسول الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم مالى بالنساء من حاجة فقال له رجل زوجنيها فقال هل عندك من شيء تصدقها اياه فقال ازارى هذا فقال ان اعطيتها ازارك جلست ولا ازار لك الى أن قال التمس ولو خاتما من حديد فاجاز أن يكون المهر خاتما من حديد وخاتم من حديد لا يساوى عشرة * والجواب عن اجازته النكاح على نعلين ان النعلين قد يجوز أن تساويا عشرة دراهم أو أكثر فلا دلالة فيه على موضع الخلاف لانه تزوجها على نعلين ثم اخبر النبي صلى الله عليه وسلم وجائز ان يكون قيمتهما عشرة أو أكثر وليس بعموم لفظ فى اباحة التزويج على نعلين اى نعلين كانتا فلا دلالة فيه على قول المخالف وايضا فان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر بجواز النكاح وجواز النكاح لا يدل على انه هو المهر لا غيره لانه لو تزوجها على غير مهر لكان النكاح جائزا ولم يدل جواز النكاح على أن لا شيء لها كذلك جواز النكاح على نعلين قيمتهما أقل من عشرة دراهم لا دلالة فيه على انه لا يجب غيرهما وأما قوله من استحل بدرهمين أو بكف دقيق فقد استحل فانه اخبار عن ملك البضع ولا دلالة فيه على انه لا يجب غيره * وكذلك حديث عبد الرحمن فى تزوجه على وزن نواة من ذهب وعلى انه قد روى فى الخبر ان قيمتها كانت خمسة أو عشرة . واما قوله العلائق ما تراضى به الاهلون فانه محمول على ما يجوز مثله فى الشرع ألا ترى انهم لو تراضوا بخمر أو خنزير اوشغار لما جاز تراضيهما كذلك فى حكم التسمية يكون مرتبا على ما ثبت حكمه فى الشرع من تسمية العشرة. واما حديث سهل بن سعد فان النبي صلى الله عليه وسلم امره بتعجيل شيء لها وعلى ذلك كان مخرج كلامه لانه لو اراد ما يصح به العقد من التسمية لا كتفى باثباته فى ذمته ما يجوز به العقد عن السؤال عما يعجل فدل ذلك على انه لم يرد به ما يصح مهرا ألا ترى انه لما لم يجد شيأ قال زوجتكها بما معك من القرآن وما معه من القرآن لا يكون مهرا فدل ذلك على صحة ما ذكرنا * واختلف الفقهاء فيمن تزوج امرأة على خدمته سنة فقال أبو حنيفة وأبو يوسف اذا تزوج امرأة على خدمته سنة فان كان حرا فلها مهر مثلها وان كان عبدا فلها خدمته سنة وقال محمد لها قيمة خدمته ان كان حرا وقال مالك اذا تزوجها على ان يؤاجرها نفسه سنة أو أكثر أو أقل ويكون ذلك صداقها فانه يفسخ النكاح ان لم يدخل بها وان دخل بها ثبت النكاح وقال الاوزاعى اذا تزوجها على ان يحجها ثم طلقها قبل أن يدخل بها فهو ضامن لنصف حجها من الحملان والكسوة

والنفقة وقال الحسن بن صالح والشافعي النكاح جائز على خدمته اذا كان وقتا معلوما وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد اذا تزوجها على تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها وهو قول مالك والليث وقال الشافعي يكون ذلك مهر لها فان طلقها قبل الدخول رجع عليها بنصف أجرة التعليم ان كان قد علمها وهي رواية المزني وحكى الربيع عنه انه يرجع عليها بنصف مهر مثلها قال أبو بكر قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم) قد اقتضى أن يكون بدل البضع ما يستحق به تسليم مال لان قوله (ان تبتغوا باموالكم) يحتمل معنيين أحدهما تمليك المال بدلا من البضع والآخر تسليمه لاستيفاء منافعه فدل ذلك على أن المهر الذي يملك به البضع اما أن يكون مالا أو منافع في مال يستحق بها تسليمه اليها اذ كان قوله (ان تبتغوا باموالكم) يشتمل عليهما ويقتضيهما ويدل على ان المهر حكمه ان يكون مالا قوله تعالى (واتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيأ مريأ) وذلك لان قوله (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) امر يقتضي ظاهره الايجاب ودل بفحواه على أن المهر ينبغي أن يكون مالا من وجهين أحدهما قوله (وآتوا) معناه اعطوا والاعطاء انما يكون في الاعيان دون المنافع اذ المنافع لا يتأتى فيها الاعطاء على الحقيقة والثاني قوله (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيا مريا) وذلك لا يكون في المنافع وانما هو في المأكول أو فيما يمكن صرفه بعد الاعطاء الى المأكول فدلت هذه الآية على ان المنافع لا تكون مهرا * فان قيل فهذا يوجب ان لا تكون خدمة العبد مهرا قيل له كذلك اقتضى ظاهر الآية ولولا قيام الدلالة ما جاز ويدل عليه نهى النبي ﷺ عن نكاح الشغار وهو ان يزوجه اخته على ان يزوجه اخته أو يزوجه امته على ان يزوجه امته وليس بينهما مهر وهذا أصل في ان المهر لا يصح الا ان يستحق به تسليم مال فلما ابطل النبي ﷺ ان تكون منافع البضع مهرا لانها ليست بمال دل ذلك على ان كل ما شرط من بدل البضع مما لا يستحق به تسليم مال لا يكون مهرا وكذلك قال اصحابنا لو تزوجها على عفو من دم عمدا وعلى طلاق فلانة ان ذلك ليس بمهر مثل منافع البضع اذا جعلها مهرا وقد قال الشافعي أنه اذا سمى في الشغار لاحداهما مهرا ان النكاح جائز ولكل واحدة منهما مهر مثلها ولم يجعل البضع مهرا في الحال التي اجاز النكاح فيها ونهى النبي صلى الله عليه وسلم عن نكاح الشغار فدل ذلك على معنيين احدهما أنه اذا كان الشغار في الامتين كان المهر منافع البضع لان المهر انما يستحقه المولى فابطل النبي صلى الله عليه وسلم أن يكون منافع البضع بدلا في النكاح والثاني اذا كان الشغار في الحرتين وهو ان يقول ازوجك اختى على ان

مطلب في ان المنافع لا تكون مهرا

تزوجني اختك أو ازوجك بنتي على ان تزوجني بنتك فيكون هذا عقدا عاريا من ذكر المهر لواحدة من المرأتين لانه شرط المنافع لغير المنكوحة وهو الولي فالشغار في أحد الوجهين يكون عقد نكاح عاريا عن تسمية بدل للمنكوحة وفي الوجه الآخر يكون بدل البضع منافع بضع آخر فابطل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك أن يكون بدلا فصار أصلا في ان بدل البضع شرطه ان يستحق به تسليم مال * فان قيل ان منافع بضع الامة حق في مال فهلا كانت كالتزويج على خدمة العبد قيل له لان خدمة العبد يستحق بها تسليم مال وهو رقبة العبد كالمستاجر له يستحق تسليم العبد اليه للخدمة وزوج الامة لا يستحق تسليمها اليه بعقد النكاح لان للمولى ان لا يبوئها بيتا وقوله تعالى (ان تبتغوا باموالكم) قد اقتضى أن يستحق عليه بعقد النكاح تسليم مال بدلا من البضع وأما التزويج على تعليم سورة من القرآن فانه لا يصح مهرا من وجهين أحدهما ما ذكرنا من أنه لا يستحق به تسليم مال كخدمة الحر والوجه الآخر ان تعليم القرآن فرض على الكفاية فكل من علم انسانا شيا من القرآن فانما قام بفرض وقد روى عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال بلغوا عني ولو آية فكيف يجوز ان يجعل عوضا للبضع ولو جاز ذلك لجاز التزويج على تعليم الاسلام وهذا باطل لان ما أوجب الله تعالى على الانسان فعله فهو متى فعله فعله فرضا فلا يستحق ان ياخذ عليه شيا من اعراض الدنيا ولو جاز ذلك لجاز للحكام أخذ الرشى على الحكم وقد جعل الله ذلك سحتا محرما فان احتج محتج بحديث سهل بن سعد في قصة المرأة التي قالت للنبي صلى الله عليه وسلم قد وهبت نفسي لك فقال رجل زوجنيها الى ان قال هل معك من القرآن شيء قال نعم سورة كذا فقال عليه السلام قد زوجتكها بما معك من القرآن وبما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا احمد بن حفص بن عبد الله قال حدثني أبي قال حدثني ابراهيم بن طهمان عن الحجاج الباهلي عن عسل عن عطاء بن أبي رباح عن أبي هريرة بنحو قصة سهل بن سعد في أمر المرأة وقال فيه ما تحفظ من القرآن قال سورة البقرة أو التي تليها قال قم فعلمها عشرين آية وهي امرأتك قيل له معناه لما معك من القرآن كما قال تعالى (ذلكم بما كنتم تفرحون في الارض بغير الحق وبما كنتم تمرحون) ومعناه لما كنتم تفرحون وأيضا كون القرآن معه لا يوجب أن يكون بدلا والتعليم ليس له ذكر في هذا الخبر فعلمنا ان مراده أني زوجتك تعظيما للقرآن ولاجل ما معك من القرآن وهو كما روى عبد الله بن عبد الله بن أبي طلحة عن انس قال خطب أبو طلحة ام سليم فقالت اني آمنت بهذا الرجل وشهدت أنه رسول الله فان تابعتني تزوجتك قال فانا على ما انت عليه

فتزوجته

فتزوجته فكان صداقها الاسلام ومعناه انها تزوجته لاجل اسلامه لان الاسلام لا يكون صداقا الا حدفي الحقيقة وأما حديث ابراهيم بن طهمان فانه ضعيف السند وقد روى هذه القصة مالك عن أبي حازم عن سهل بن سعد فلم يذكر أنه قال علمها ولم يعارض بحديث ابراهيم بن طهمان ولو صح هذا الحديث لم يكن فيه دلالة على أنه جعل تعليم القرآن مهرا الا انه جائز أن يكون أمره بتعليمها القرآن ويكون المهر ثابتا في ذمته اذلم يقل ان تعليم القرآن مهر لها فان قيل قال الله تعالى (اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج) فجعل منافع الحر بدلا من البضع قيل له لم يشرط المنافع للمرأة وانما شرطها لشعيب النبي عليه السلام وما شرط للاب لا يكون مهرا فالاحتجاج به باطل في مسئلتنا وأيضا لو صح انها كانت مشروطة لها وأنه انما اضافها الى نفسه لانه هو المتولي للعقد أو لان مال الولد منسوب الى الوالد كقوله صلى الله عليه وسلم أنت ومالك لابيك فهو منسوخ بالنهي عن الشغار وقوله تعالى (ان تبتغوا باموالكم) يدل على ان عتق الامة لا يكون صداقا لها اذ كانت الآية مقتضية لكون بدل البضع ما يستحق به تسليم مال اليها وليس في العتق تسليم مال وانما فيه اسقاط الملك من غير ان استحقت به تسليم مال اليها ألا ترى ان الرق الذي كان المولى علكه لا ينتقل اليها وانما يتلف به ملكه فاذا لم يحصل لها به مال أو لم تستحق به تسليم مال اليها لم يكن مهرا وما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم أعتق صفية وجعل عتقها صداقها فلان النبي ﷺ كان له ان يتزوج بغير مهر وكان مخصوصا به دون الامة قال الله تعالى (وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين) فكان صلى الله عليه وسلم مخصوصا بجواز ملك البضع بغير بدل كما كان مخصوصا بجواز تزويج التسع دون الامة قوله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيا مريا) يدل أيضا على ان العتق لا يكون صداقا من وجوه احدها أنه قال (وآتوهن) وذلك أمر يقتضي الايجاب واعطاء العتق لا يصح والثاني قوله تعالى (فان طبن لكم عن شيء منه نفسا) والعتق لا يصح فسخه بطيب نفسها عن شيء منه والثالث قوله تعالى (فكلوه هنيأ مريأ) وذلك محال في العتق * قوله تعالى (محصنين غير مسافحين) * قال أبو بكر يحتمل قوله تعالى (محصنين غير مسافحين) وجهين أحدهما الحكم بكونهم محصنين بعقد النكاح والاخبار عن حالهم اذا نكحوا والثاني أن يكون الاحصان شرطا في الاباحة المذكورة في قوله تعالى (واحل لكم ما وراء ذلكم) فان كان المراد الوجه الاول فاطلاق الاباحة عموم يصح اعتباره فيما انتظمه الا ما قام

مطلب في قوله تعالى اني اريد ان انكحك احدى ابنتي الآية

مطلب في انه عليه السلام كان له ان يتزوج بغير مهر

دليله وان أراد الوجه الثانى كان اطلاق الاباحة مجملا لانه معقود بشريطة حصول الاحصان به والاحصان لفظ مجمل مفتقر الى البيان فلا يصح حينئذ الاحتجاج به والاولى حمله على الاخبار عن حصول الاحصان بالتزويج لامكان استعماله وذلك لانه متى ورد لفظ يحتمل أن يكون عموما يمكننا استعمال ظاهره ويحتمل أن يكون مجملا موقوف الحكم على البيان فالواجب حمله على معنى العموم دون الاجمال لما فيه من استعمال حكمه عند وروده فعلينا المصير اليه وغير جائز حمله على وجه يسقط عنا استعماله الا بورود بيان من غيره وفى نسق التلاوة وفحوى الآية ما يوجب أن يكون ذكر الاحصان اخبارا عن كونه محصنا بالنكاح وذلك لانه قال (محصنين غير مسافحين) والسفاح هو الزنا فاخبر أن الاحصان المذكور هو ضد الزنا وهو العفة واذا كان المراد بالاحصان فى هذا الموضع العفاف فقد حصل على وجه لا يكون مجملا لان تقديره واحل لكم ماوراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم عفة غير زنا وهذا لفظ ظاهر المعنى بين المراد فيوجب ذلك معنيين أحدهما اطلاق لفظ الاباحة وكونه عموما والآخر الاخبار بانهم اذا فعلوا ذلك كانوا محصنين غير مسافحين والاحصان لفظ مشترك متى أطلق لم يكن عموما كسائر الالفاظ المشتركة وذلك لانه اسم يقع على معان مختلفة واصله المنع ومنه سمى الحصن لمنعه من صار فيه من أعدائه ومنه الدرع الحصينة أى المنيعة والحصان بالكسر الفحل من الافراس لمنعه راكبه من الهلاك والحصان بالنصب العفيفة من النساء لمنعها فرجها من الفساد قال حسان فى عائشة رضى الله عنهما

حصان رزان ماتزن بريبة * وتصبح غرثى من لحوم الغوافل

وقال الله تعالى (ان الذين يرمون المحصنات الغافلات) يعنى العفائف * والاحصان فى الشرع اسم يقع على معان مختلفة غير ما كان الاسم لها فى اللغة فمنها الاسلام قال الله تعالى (فاذا احصن) روى فاذا أسلمن ويقع على التزويج لانه قد روى فى التفسير أيضا أن معناه فاذا تزوجن وقال تعالى (والمحصنات من النساء الا ماملكت أيمانكم) ومعناه ذوات الازواج ويقع على العفة فى قوله تعالى (ان الذين يرمون المحصنات) ويقع على الوطء بنكاح صحيح فى احصان الرجم * والاحصان فى الشرع يتعلق به حكمان أحدهما فى ايجاب الحد على قاذفه فى قوله تعالى (والذين يرمون المحصنات) فهذا يعتبر فيه العفاف والحرية والاسلام والعقل والبلوغ فالم يكن على هذه الصفة لم يجب على قاذفه الحد لانه لاحد على قاذف المجنون والصبى والزانى والكافر والعبد فهذه الوجوه من الاحصان معتبرة فى ايجاب الحد على القاذف والحكم الآخر هو الاحصان الذى

يتعلق به ايجاب الرجم اذازنا وهذا الاحصان يشتمل على الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح مع الدخول بها وهما على هذه الصفة فان عدم شيء من هذه الخلال لم يكن عليه الرجم اذازنا والسفاح هو الزنا قال النبي صلى الله عليه وسلم انا من نكاح ولست من سفاح وقال مجاهد والسدى فى قوله تعالى (غير مسافحين) قالا غير زانين ويقال ان أصله من سفح الماء وهو صبه ويقال سفح دمعه وسفح دم فلان وسفح الجبل اسفله لانه موضع مصب الماء وسافح الرجل اذازنا لانه صب ماءه من غير ان يلحقه حكم مائه فى ثبوت النسب ووجوب العدة وسائر احكام النكاح فسمى مسافحا لانه لم يكن له من فعله هذا غير صب الماء وقد افاد ذلك نفى نسب الولد المخلوق من مائه منه وانه لا يلحق به ولا تجب على المرأة العدة منه ولا تصير فراشا ولا يجب عليه مهر ولا يتعلق بذلك الوطء شيء من احكام النكاح هذه المعانى كلها فى مضمون هذا اللفظ والله اعلم بالصواب

(باب المتعة)

قال الله تعالى (فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة)* قال ابو بكر هو عطف على ما تقدم ذكره من اباحة نكاح ما وراء المحرمات فى قوله تعالى (واحل لكم ما وراء ذلكم) ثم قال (فما استمتعتم به منهن) يعنى دخلتم بهن (فآتوهن اجورهن) كاملة وهو كقوله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) وقوله تعالى (فلا تأخذوا منه شيأ) والاستمتاع هو الانتفاع وهو ههنا كناية عن الدخول قال الله تعالى (اذهبتم طيباتكم فى حيوتكم الدنيا واستمتعتم بها) يعنى تعجلتم الانتفاع بها وقال (فاستمتعتم بخلاقكم) يعنى بحظكم ونصيبكم من الدنيا فلما حرم الله تعالى من ذكر تحريمه فى قوله (حرمت عليكم امهاتكم) وعنى به نكاح الامهات ومن ذكر معهن ثم عطف عليه قوله (واحل لكم ما وراء ذلكم) اقتضى ذلك اباحة النكاح فيمن عدا المحرمات المذكورة ثم قال (ان تبتغوا باموالكم محصنين) يعنى والله اعلم نكاحا تكونون به محصنين عفائف غير مسافحين ثم عطف عليه حكم النكاح اذا اتصل به الدخول بقوله (فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن) فاوجب على الزوج كمال المهر وقد سمى الله المهر اجرا فى قوله (فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن) فسمى المهر أجرا وكذلك الاجور المذكورة فى هذه الآية هى المهور وانما سمى المهر اجرا لانه بدل المنافع وليس

بيدل عن الاعيان كما سمي بدل منافع الدار والدابة اجرا وفي تسمية الله المهر اجرا دليل على صحة قول ابي حنيفة فيمن استأجر امرأة فزنا بها انه لا حد عليه لان الله تعالى قد سمى المهر اجرا فهو كمن قال امهرك كذا وقد روى نحوه عن عمر ابن الخطاب ومثل هذا يكون نكاحا فاسدا لانه بغير شهود وقال تعالى في آية اخرى (ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا آتيتموهن اجورهن) * وقد كان ابن عباس يتأول قوله تعالى (فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن) على متعة النساء وروي عنه فيها أقاويل روي انه كان يتاول الآية على اباحة المتعة ويروى ان في قراءة أبي بن كعب (فما استمتعتم به منهن الى أجل مسمى فآتوهن اجورهن) وروي عنه انه لما قيل له انه قد قيل فيها الاشعار قال هي كالمضطر الى الميتة والدم ولحم الخنزير فاباحها في هذا القول عند الضرورة وروي عن جابر بن زيد ان ابن عباس نزل عن قوله في الصرف وقوله في المتعة * وحدثنا جعفر بن محمد الواسطي قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا ابن بكير عن الليث عن بكير بن عبد الله بن الاشج عن عمار مولى الشريد قال سالت ابن عباس عن المتعة اسفاح هي أم نكاح فقال ابن عباس لا سفاح ولا نكاح قلت فما هي قال المتعة كما قال الله تعالى قلت له هل لها من عدة قال نعم عدتها حيضة قلت هل يتوارثان قال لا * وحدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله تعالى (فما استمتعتم به منهن) قال نسختها (يا أيها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) وهذا يدل على رجوعه عن القول بالمتعة * وقد روي عن جماعة من السلف انها زنا حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث عن عقيل ويونس عن ابن شهاب عن ابن عبد الملك مغيرة بن نوفل عن ابن عمر انه سئل عن المتعة فقال ذلك السفاح وروي عن هشام بن عروة عن أبيه قال كان نكاح المتعة بمنزلة الزنا * فان قيل لا يجوز أن تكون المتعة زنا لانه لم يختلف أهل النقل ان المتعة قد كانت مباحة في بعض الاوقات اباحها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبح الله تعالى الزنا قط * قيل له لم تكن زنا في وقت الاباحة فلما حرمها الله تعالى جاز اطلاق اسم الزنا عليها كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الزانية هي التي تنكح نفسها بغير بينة وايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر وانما معناه التحريم لا حقيقة الزنا

وقد

وقد قال النبي ﷺ العينان تزنيان والرجلان تزنيان فزنا العين النظر وزنا الرجلين المشى ويصدق ذلك كله الفرج أو كذبه فاطلق اسم الزنا فى هذه الوجوه على وجه المجاز اذ كان محرما فكذلك من أطلق اسم الزنا على المتعة فانما اطلقه على وجه المجاز وتاكيد التحريم وحدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن شعبة عن قتادة قال سمعت ابا نضرة يقول كان ابن عباس يامر بالمتعة وكان ابن الزبير ينهى عنها قال فذكرت ذلك لجابر بن عبد الله فقال على يدى دار الحديث تمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما قام عمر قال ان الله كان يحل لرسوله ماشاء بما شاء فاتموا الحج والعمرة كما أمر الله وانتهوا عن نكاح هذه النساء لا اوتى برجل نكح امرأة الى أجل الا رجمته فذكر عمر الرجم فى المتعة وجائز أن يكون على جهة الوعيد والتهديد ليتزجر الناس عنها وقال وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج قال اخبرنى عطاء قال سمعت ابن عباس يقول رحم الله عمر ما كانت المتعة الا رحمة من الله تعالى رحم الله بها أمة محمد ﷺ ولولا نهيه لما احتاج الى الزنا الا اشفا(١) فالذى حصل من أقاويل ابن عباس القول باباحة المتعة فى بعض الروايات من غير تقييد لها بضرورة ولا غيرها * والثانى انها كالميتة تحل بالضرورة * والثالث انها محرمة وقد قدمنا ذكر سنده وقوله ايضا انها منسوخة * ومما يدل على رجوعه عن اباحتها ماروى عبد الله بن وهب قال اخبرنى عمرو بن الحرث أن بكير بن الاشج حدثه ان أبا اسحاق مولى بنى هاشم حدثه ان رجلا سأل ابن عباس فقال كنت فى سفر ومعى جارية لى ولى أصحاب فاحللت جاريتى لاصحابى يستمتعون منها فقال ذاك السفاح فهذا أيضا يدل على رجوعه * وأما احتجاج من احتج فيها بقوله تعالى (فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن) وان فى قراءة أبى (الى أجل مسمى) فانه لا يجوز اثبات الاجل فى التلاوة عند احد من المسلمين فالاجل اذا غير ثابت فى القرآن ولو كان فيه ذكر الاجل لما دل ايضا على متعة النساء لان الاجل يجوز ان يكون داخلا على المهر فيكون تقديره فما دخلتم به منهن بمهر الى أجل مسمى فآتوهن مهورهن عند حلول الاجل * وفى فحوى الآية من الدلالة على أن المراد النكاح دون المتعة ثلاثة أوجه احدها انه عطف على اباحة النكاح فى قوله تعالى (واحل لكم ماوراء ذلكم) وذلك اباحة لنكاح من عدا المحرمات لا محالة لانهم لا يختلفون ان النكاح مراد بذلك فوجب أن يكون ذكر الاستمتاع بيانا لحكم المدخول بها بالنكاح فى استحقاقها لجميع الصداق والثانى

مطلب فى دليل قول ابى حنيفة من استأجر أمرأة فزنى بها لاحد عليه

(قوله الاشفا) أى الا قليل من الناس من قولهم غابت الشمس الا شفا أى الا قليلا من ضوئها عند غروبها هكذا فى النهاية (لمصححه)

قوله تعالى (محصنين) والاحصان لا يكون الا فى نكاح صحيح لان الوطىء بالمتعة لا يكون محصنا ولا يتناوله هذا الاسم فعلمنا انه أراد النكاح والثالث قوله تعالى (غير مسافحين) فسمى الزنا سفاحا لانتفاء احكام النكاح عنه من ثبوت النسب ووجوب العدة وبقاء الفراش الى أن يحدث له قطعا ولما كانت هذه المعانى موجودة فى المتعة كانت فى معنى الزنا ويشبه أن يكون من سماها سفاحا ذهب الى هذا المعنى اذا كان الزانى انما سمى مسافحا لانه لم يحصل له من وطئها فيما يتعلق بحكمه الا على سفح الماء باطلا من غير استلحاق نسب به فمن حيث نفى الله تعالى بما احل من ذلك وأثبت به الاحصان اسم السفاح وجب ان يكون المراد بالاستمتاع هو المتعة اذ كانت فى معنى السفاح بل المراد به النكاح * وقوله تعالى (غير مسافحين) شرط فى الاباحة المذكورة وفى ذلك دليل على النهى عن المتعة اذ كانت المتعة فى معنى السفاح من الوجه الذى ذكرنا . قال أبو بكر فكان الذى شهر عنه اباحة المتعة من الصحابة عبد الله بن عباس واختلفت الروايات عنه مع ذلك فروى عنه اباحتها بتأويل الآية وقد بينا انه لا دلالة فى الآية على اباحتها بل دلالات الآية ظاهرة فى حظرها وتحريمها من الوجوه التى ذكرنا ثم روى عنه انه جعلها بمنزلة الميتة ولحم الخنزير والدم وانها لا تحل الا للمضطر وهذا محال لان الضرورة المبيحة للمحرمات لا توجد فى المتعة وذلك لان الضرورة المبيحة للميتة والدم هى التى يخاف معها تلف النفس ان لم يأكل وقد علمنا ان الانسان لا يخاف على نفسه ولا على شىء من أعضائه التلف بترك الجماع وفقده واذا لم تحل فى حال الرفاهية والضرورة لا تقع اليها فقد ثبت حظرها واستحال قول القائل انها تحل عند الضرورة كالميتة والدم فهذا قول متناقض مستحيل واخلق بان تكون هذه الرواية عن ابن عباس وهما من رواتها لانه كان رحمه الله افقه من ان يخفى عليه مثله فالصحيح اذا ما روى عنه من حظرها وتحريمها وحكاية من حكى عنه الرجوع عنها * والدليل على تحريمها قوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون) فقصر اباحة الوطء على أحد هذين الوجهين وحظر ما عداهما بقوله تعالى (فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون) والمتعة خارجة عنهما فهى اذا محرمة فان قيل ما أنكرت أن تكون المرأة المستمتع بها زوجة وان المتعة غير خارجة عن هذين الوجهين اللذين قصر الاباحة عليهما * قيل له هذا غلط لان اسم الزوجة انما يقع عليها ويتناولها اذا كانت

منكوحة

منكوحة بعقد نكاح واذا لم تكن المتعة نكاحا لم تكن هذه زوجة * فان قيل ما الدليل على أن المتعة ليست بنكاح * قيل له الدليل على ذلك أن النكاح اسم يقع على أحد معنيين وهو الوطء والعقد وقد بينا فيما سلف أنه حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد واذ كان الاسم مقصورا فى اطلاقه على أحد هذين المعنيين وكان اطلاقه فى العقد مجازا على ما ذكرنا ووجدناهم أطلقوا الاسم على عقد تزويج مطلق أنه نكاح ولم نجدهم أطلقوا اسم النكاح على المتعة فلا يقولون أن فلانا تزوج فلانة اذا شرط التمتع بها لم يجز لنا اطلاق اسم النكاح على المتعة اذ المجاز لا يجوز اطلاقه الا ان يكون مسموعا من العرب او يرد به الشرع فلما عدمنا اطلاق اسم النكاح على المتعة فى الشرع واللغة جميعا وجب ان تكون المتعة ماعدا ما اباحه الله وان يكون فاعلها عاديا ظالما لنفسه مرتكبا لما حرمه الله وايضا فان النكاح له شرائط قد اختص بها متى فقدت لم يكن نكاحا منها ان مضى الوقت لا يؤثر فى عقد النكاح ولا يوجب رفعه والمتعة عند القائلين بها توجب رفع النكاح بمضى المدة ومنها ان النكاح فراش يثبت به النسب من غير دعوة بل لا ينتفى الولد المولود على فراش النكاح الا باللعان والقائلون بالمتعة لا يثبتون النسب منه فعلمنا انها ليست بنكاح ولا فراش ومنها ان الدخول بها على النكاح يوجب العدة عند الفرقة والموت يوجب العدة دخل بها اولم يدخل قال الله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بانفسهن أربعة اشهر وعشرا) والمتعة لا توجب عدة الوفاة وقال تعالى (ولكم نصف ما ترك ازواجكم) ولا توارث عندهم فى المتعة فهذه هى احكام النكاح التى يختص بها الا ان يكون هناك رق اوكفر يمنع التوارث فلما لم يكن فى المتعة مانع من الميراث من أحدهما بكفر أو رق ولا سبب يوجب الفرقة ولا مانع من ثبوت النسب مع كون الرجل ممن يستفرش ويلحقه الانساب لفراشه ثبت بذلك أنها ليست بنكاح فاذا خرجت عن أن تكون نكاحا أو ملك يمين كانت محرمة بتحريم الله اياها فى قوله (فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون) * فان قيل انقضاء المدة الموجبة للبينونة هو الطلاق * قيل له ان الطلاق لا يقع الا بصريح لفظ أو كناية ولم يكن منه واحد منهما فكيف يكون طلاقا ومع ذلك فيجب على أصل هذا القائل أن لا تبين لو انقضت المدة وهى حائض لان القائلين باباحة المتعة لا يرون طلاق الحائض جائزا فلو كانت البينونة الواقعة بمضى المدة طلاقا لوجب أن لا يقع فى حال الحيض فلما أوقعوا البينونة الواقعة بمضى الوقت وهى حائض دل ذلك على أنه ليس بطلاق وان كانت تبين

بغير طلاق ولا سبب من قبل الزوج يوجب الفرقة ثبت أنها ليست بنكاح * فان قيل على ماذكرنا من نفي النسب والعدة والميراث ليس انتفاء هذه الاحكام بمانع من ان تكون نكاحا لان الصغير لا يلحق به نسب ويكون نكاحه صحيحا والعبد لا يرث والمسلم لا يرث الكافر ولم يخرجه انتفاء هذه الاحكام عنه من ان يكون نكاحا قيل له ان نكاح الصغير قد تعلق به ثبوت النسب اذا صار ممن يستفرش ويتمتع وانت لا تلحقه نسب ولدها مع الوطء الذي يجوز ان يلحق به النسب في النكاح والعبد والكافر انما لم يرثا للرق والكفر وهما يمنعان التوارث بينهما وذلك غير موجود في المتعة لان كل واحد منهما من أهل الميراث من صاحبه فاذا لم يكن بينهما ما يقطع الميراث ثم لم يرث مع وجود المتعة علمنا ان المتعة ليست بنكاح لانها لو كانت نكاحا لاوجبت الميراث مع وجود سببه من غير مانع له من قبلهما وايضا قد قال ابن عباس انها ليست بنكاح ولا سفاح فاذا كان ابن عباس قد نفى عنها اسم النكاح وجب ان لا تكون نكاحا لان ابن عباس لم يكن ممن يخفى عليه احكام الاسماء في الشرع واللغة فاذا كان هو القائل بالمتعة من الصحابة ولم يرها نكاحا ونفى عنها الاسم ثبت انها ليست بنكاح * ومما يوجب تحريمها من جهة السنة ما حدثنا عبد الباقي قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا القعنبي قال حدثنا مالك عن ابن شهاب عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي عن ابيهما عن علي رضي الله عنه ان رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء وعن اكل لحوم الحمر الانسية وقال فيه غير مالك ان عليا قال لابن عباس انك امرؤ تياه انما المتعة انما كانت رخصة في اول الاسلام نهى عنها رسول الله ﷺ زمن خيبر وعن لحوم الحمر الانسية وروى هذا الحديث من طرق عن الزهري رواه سفيان بن عيينة وعبيد الله بن عمر في آخرين وروى عكرمة بن عمار عن سعيد المقبري عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في غزوة تبوك ان الله تعالى حرم المتعة بالطلاق والنكاح والعدة والميراث وروى عبد الواحد بن زياد قال حدثنا ابو عميس عن اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذن في متعة النساء عام اوطاس ثم نهى عنها وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا اسماعيل بن الفضل البلخي قال حدثنا محمد بن جعفر بن موسى قال حدثنا محمد بن الحسن قال حدثنا ابو حنيفة عن نافع عن ابن عمر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن متعة النساء وما كنا مسافحين * قال ابو بكر قوله وما كنا مسافحين يحتمل وجوها احدها انهم لم يكونوا مسافحين حين ابيحت لهم المتعة يعني انها لو لم تبح لم يكونوا

ليسافحوا

ليسافحوا ونفى بذلك قول من قال انها ابيحت للضرورة كالميتة والدم ثم نهى عنها بعد
والثانى انهم لم يكونوا ليفعلوا ذلك بعد النهى فيكونوا مسافحين ويحتمل انهم لم
يكونوا فى حال الاباحة مسافحين بالتمتع اذ كانت مباحة وقد حدثنا محمد بن بكر قال
حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الوارث عن اسماعيل بن امية عن
الزهرى قال كنا عند عمر بن عبد العزيز فتذاكرنا متعة النساء فقال له رجل يقال له
ربيع بن سبرة اشهد على ابى انه حدث ان رسول الله ﷺ نهى عنها فى حجة الوداع
وروى عبد العزيز بن الربيع بن سبرة عن ابيه عن جده ان ذلك كان عام الفتح ورواه
اسماعيل بن عياش عن عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز عن الربيع بن سبرة عن ابيه
مثله وذكر انه كان عام الفتح ورواه انس بن عياض الليثى عن عبد العزيز بن عمر بن
عبد العزيز عن الربيع بن سبرة عن ابيه مثله وقال كان فى حجة الوداع فلم تختلف
الرواة فى التحريم واختلفوا فى التاريخ فسقط التاريخ كانه ورد غير مؤرخ وثبت
التحريم لاتفاق الرواة عليه ورواه ابو حنيفة عن الزهرى عن محمد بن عبد الله عن سبرة
الجهنى ان رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء يوم فتح مكة وحدثنا عبد الباقى بن قانع
قال حدثنا ابن ناجية قال حدثنا محمد بن مسلم الرازى قال حدثنا عمرو بن ابى سلمة
قال حدثنا صدقة عن عبيد الله بن على عن اسماعيل بن امية عن محمد بن المنكدر عن
جابر بن عبد الله قال خرج النساء اللاتى استمتعنا بهن معنا فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم هن حرام الى يوم القيامة فان قيل هذه الاخبار متضادة لان فى حديث سبرة
الجهنى ان النبى صلى الله عليه وسلم اباحها لهم فى حجة الوداع وقال بعضهم عام الفتح
وفى حديث على وابن عمر ان النبى صلى الله عليه وسلم حرمها يوم خيبر وخيبر كانت قبل
الفتح وقبل حجة الوداع فكيف تكون مباحة عام الفتح او فى حجة الوداع وقد
حرمت قبل ذلك عام خيبر قيل له الجواب عن هذا من وجهين احدهما ان حديث سبرة
مختلف فى تاريخه فقال بعضهم عام الفتح وقال بعضهم فى حجة الوداع وفى كلا الحديثين
ان النبى صلى الله عليه وسلم اباحها فى تلك السفرة ثم حرمها فلما اختلفت الرواة فى تاريخه
سقط التاريخ وحصل الخبر غير مؤرخ فلا يضاد حديث على وابن عمر الذى اتفقا على
تاريخه انه حرمها يوم خيبر والوجه الآخر انه جائز ان يكون حرمها يوم خيبر ثم احلها
فى حجة الوداع او فى فتح مكة ثم حرمها فيكون التحريم المذكور فى حديث على وابن
عمر منسوخا بحديث سبرة الجهنى ثم تكون الاباحة منسوخة بما فى حديث سبرة ايضا

لان ذلك غير ممتنع فان قيل روى اسماعيل بن ابى خالد عن قيس بن ابى حازم عن ابن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس لنا نساء فقلنا يا رسول الله الا نستخصى فنهانا عن ذلك ورخص لنا ان ننكح بالثوب الى اجل ثم قال (لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم) الآية قيل له هذه المتعة هى التى حرمها رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سائر الاخبار التى ذكرنا ولم ننكر نحن انها قد كانت ابيحت فى وقت ثم حرمت وليس فى حديث ابن مسعود ذكر التاريخ فاخبار الحظر قاضية عليها لان فيها ذكر الحظر بعد الاباحة وايضا لو تساويا لكان الحظر اولى لما بيناه فى مواضع واما تلاوة النبى صلى الله عليه وسلم الآية عند اباحة المتعة وهو قوله تعالى (لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم) فانه يحتمل ان يريد به النهى عن الاستخصاء وتحريم النكاح المباح ويحتمل المتعة فى حال ما كانت مباحة وقد روى عن عبد الله انها منسوخة بالطلاق والعدة والميراث ويدل عليه انه قد علم انها قد كانت مباحة فى وقت فلو كانت الاباحة باقية لورد النقل بها مستفيضا متواترا لعموم الحاجة اليه ولعرفتها الكافة كما عرفتها بديا ولما اجتمعت الصحابة على تحريمها لو كانت الاباحة باقية فلما وجدنا الصحابة منكرين لاباحتها موجبين لحظرها مع علمهم بديا باباحتها دل ذلك على حظرها بعد الاباحة الاترى ان النكاح لما كان مباحا لم يختلفوا فى اباحته ومعلوم ان بلواهم بالمتعة لو كانت مباحة كبلواهم بالنكاح فالواجب اذا ان يكون ورود النقل فى بقاء اباحتها من طريق الاستفاضة ولا نعلم احدا من الصحابة روى عنه تجريد القول فى اباحة المتعة غير ابن عباس وقد رجع عنه حين استقر عنده تحريمها بتواتر الاخبار من جهة الصحابة وهذا كقوله فى الصرف واباحته الدرهم بالدرهمين يدا بيد فلما استقر عنده تحريم النبى ﷺ اياه وتواترت عنده الاخبار فيه من كل ناحية رجع عن قوله وصار الى قول الجماعة فكذلك كان سبيله فى المتعة ويدل على ان الصحابة قد عرفت نسخ اباحة المتعة ما روى عن عمر انه قال فى خطبته متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واعاقب عليهما وقال فى خبر آخر لو تقدمت فيها لرجمت فلم ينكر هذا القول عليه منكر لا سيما فى شىء قد علموا اباحته واخباره بانهما كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يخلو ذلك من احد وجهين اما ان يكونوا قد علموا بقاء اباحتها فاتفقوا معه على حظرها وحاشاهم من ذلك لان ذلك يوجب ان يكونوا مخالفين لامر النبى صلى الله عليه وسلم عيانا وقد وصفهم الله تعالى بانهم خير امة

اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فغير جائز منهم التواطؤ على مخالفة امر النبى صلى الله عليه وسلم ولان ذلك يؤدى الى الكفر والى الانسلاخ من الاسلام لان من علم اباحة النبى صلى الله عليه وسلم للمتعة ثم قال هى محظورة من غير نسخ لها فهو خارج من الملة فاذا لم يجز ذلك علمنا انهم قد علموا حظرها بعد الاباحة ولذلك لم ينكروه ولو كان ما قال عمر منكراً ولم يكن النسخ عندهم ثابتا لما جاز ان يقاروه على ترك النكير عليه وفى ذلك دليل على اجماعهم على نسخ المتعة اذ غير جائز حظر ما اباحه النبى صلى الله عليه وسلم الا من طريق النسخ * ومما يدل على تحريم المتعة من طريق النظر انا قد علمنا ان عقد النكاح وان كان واقعا على استباحة منافع البضع فان استحقاق تلك المنافع بعقد النكاح بمنزلة العقود على المملوكات من الاعيان وانه مخالف لعقود الاجارات الواقعة على منافع الاعيان الا ترى ان عقد النكاح يصح مطلقا من غير شرط مدة مذكورة له وان عقود الاجارات لا تصح الا على مدد معلومة او على عمل معلوم فلما كان ذلك حكم العقد على منافع البضع اشبه عقود البياعات وما جرى مجراها اذا عقدت على الاعيان فلا يصح وقوعه موقتا كما لا يصح وقوع التمليكات فى الاعيان المملوكة موقتة ومتى شرط فيه التوقيت لم يكن نكاحا فلا تصح استباحة البضع به كما لا يصح البيع اذا شرط فيه توقيت الملك وكذلك الهبات والصدقات ولا يملكه بشىء من هذه العقود ملكا موقتا وكذلك منافع البضع لما جرت مجرى الاعيان المملوكة لم يصح فيها التوقيت ومما يحتج به القائلون باباحة المتعة اتفاق الجميع على انها كانت مباحة فى وقت من الزمان ثم اختلفنا فى الحظر فنحن ثابتون على ما حصل الاتفاق عليه ولا نزول عنه بالاختلاف * فيقال لهم الاخبار التى بها تثبت الاباحة بها يثبت الحظر وذلك لان كل خبر ذكر فيه اباحة المتعة ذكر فيه حظرها فمن حيث يثبت الاباحة وجب أن يثبت الحظر وان لم يثبت الحظر لم تثبت الاباحة اذ كانت الجهة التى بها تثبت الاباحة بها ورد الحظر * وايضا فان قول القائل انا لما اتفقنا على كذا ثم اختلفنا فيه لم نزل عن الاجماع بالاختلاف قول فاسد لان الموضع الذى فيه الخلاف ليس هو موضع الاجماع فاذا لم يكن اجماعا فلا بد من دلالة يقيمها على صحة دعواه وايضا فان كون الشىء مباحا فى وقت غير موجب بقاء اباحته فيما يجوز فيه النسخ وقد دللنا على ثبوت الحظر بعد الاباحة من ظاهر الكتاب والسنة واجماع السلف قال أبو بكر قد ذكرنا فى المتعة وحكمها فى التحريم ما فيه بلاغ لمن نصح نفسه ولا خلاف فيها بين

الصدر الاول على ما بينا وقد اتفق فقهاء الامصار مع ذلك على تحريمها ولا يختلفون فيه واختلف الفقهاء فيمن تزوج امرأة اياما معلومة فقال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد ومالك بن انس والثوري والاوزاعي والشافعي اذا تزوج امرأة عشرة ايام فهو باطل ولا نكاح بينهما وقال زفر النكاح جائز والشرط باطل وقال الاوزاعي اذا تزوج امرأة ومن نيته ان يطلقها وليس ثم شرط فلا خير في هذا هذا متعة قال أبو بكر لا خلاف بينهم وبين زفر ان عقد النكاح لا يصح بلفظ المتعة وانه لو قال اتمتع بك عشرة أيام ان ذلك ليس بنكاح وانما الخلاف اذا عقده بلفظ النكاح فقال اتزوجك عشرة أيام فجعله زفر نكاحا صحيحا وابطل الشرط فيه لان النكاح لا تفسده الشروط الفاسدة كما لو قال اتزوجك على ان اطلقك بعد عشرة أيام كان النكاح جائزا والشرط باطلا وانما الخلاف بينهم وبين زفر في ان هذا نكاح او متعة فقال الجمهور هذا متعة وليس بنكاح والدليل على صحة هذا القول ان النكاح الى اجل هو متعة وان لم يلفظ بالمتعة ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا اسحاق بن الحسن بن ميمون قال حدثنا أبو نعيم قال حدثنا عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز عن الربيع بن سبرة الجهني ان اباه اخبره انهم خرجوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع حتى نزلوا اعسفان وذكر قصة امر النبي صلى الله عليه وسلم اياهم بالاحلال بالطواف الا من كان معه هدى قال فلما احللنا قال استمتعوا من هذه النساء والاستمتاع التزويج عندنا فعرضنا ذلك على النساء فابين الا أن نضرب بيننا وبينهن اجلا فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال افعلوا فخرجت انا وابن عمي وانا اشب منه ومعي برد ومعه برد فاتينا امرأة فاعجبها برده واعجبها شبابي فقالت برد كبرد وهذا اشب وكان بيني وبينها عشر فبت عندها ليلة ثم اصبحت فخرجت الى المسجد فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الركن والمقام يقول يا أيها الناس إني كنت اذنت لكم في الاستمتاع من هذه النساء الا وان الله قد حرم ذلك الى يوم القيامة فمن بقي عنده منهن شيء فليخل سبيلها ولا تاخذوا مما آتيتموهن شيئا فاخبر سبرة في هذا الحديث ان الاستمتاع كان التزويج وان النبي صلى الله عليه وسلم كان رخص لهم في توقيت المدة فيه ثم نهى عنه بعد الاباحة فثبت بذلك ان النكاح الى اجل هو متعة ويدل على ذلك ايضا حديث اسماعيل بن أبي خالد عن قيس ابن أبي حازم عن عبد الله بن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس لنا نساء فقلنا يا رسول الله الا نستخصي فنهانا عن ذلك ورخص لنا ان ننكح

بالثوب

بالثوب الى اجل ثم قرأ (لاتحرموا طيبات ما احل الله لكم) فاخبر عبدالله بن مسعود ان المتعة كانت نكاحا الى اجل ويدل على ذلك حديث جابر عن عمر بن الخطاب وقد تقدم سنده فى باب المتعة انه قال ان الله كان يحل لرسوله ماشاء فاتموا الحج والعمرة كما امر الله واتقوا نكاح هذه النساء الا اوتى برجل نكح امرأة الى اجل الا رجمته فاخبر عمر ان النكاح الى اجل هو متعة واذا ثبت له هذا الاسم وقد نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن المتعة انتظم ذلك تحريم النكاح الى اجل لدخوله تحت الاسم وايضاً لما كانت المتعة اسما للنفع القليل كما قال تعالى (انما هذه الحيوة الدنيا متاع) يعنى نفعا قليلا وسمى الواجب بعد الطلاق متعة بقوله (فمتعوهن) وقال (وللمطلقات متاع بالمعروف) لانه اقل من المهر علمنا ان ما اطلق عليه اسم المتعة أو المتاع فقد اريد به التقليل وانه نزر يسير بالاضافة الى ما يقتضيه العقد ويوجبه فسمى ما يعطى بعد الطلاق مما لا يوجب بنفس العقد متاعا ومتعة لقلته بالاضافة الى المهر المستحق بالعقد وسمى النكاح الموقت متعة لقصر مدته وقلة الانتفاع به بالاضافة الى ما يقتضيه العقد من بقائه مؤبدا الى أن يفرق بينهما الموت أو سبب حادث يوجب التفريق فوجب أن لا يختلف على ذلك فى اطلاق اسم المتعة أن يكون بلفظ المتعة أو بلفظ النكاح بعد أن يكون موقتا لان اسم المتعة يتناولهما من الوجه الذى ذكرنا وايضا لا يخلو العاقد عقد النكاح على عشرة أيام من أن يجعله موقتا على ما شرط أو يبطل الشرط ويجعله مؤبدا فان جعله موقتا كان متعة بلا خلاف وان جعله مؤبدا لم يصح ذلك من قبل أن ما بعد الوقت ليس عليه عقد فلا يجوز له أن يستبيح بضعها بلا عقد الا ترى أن من اشترى صبرة من طعام على انها عشرة اقفزة او قال قد اشتريت منك عشرة اقفزة من هذا الصبرة ان العقد واقع على عشرة اقفزة دون ما عداها فكذلك اذا عقد النكاح على عشرة أيام فما بعد العشرة ليس عليه عقد نكاح فغير جائز استباحة بضعها فيه بالعقد ولا يجوز ان يجعله موقتا فيكون صريح المتعة فوجب بذلك افساد العقد وليس هذا بمنزلة قوله قد تزوجتك على أن اطلقك بعد عشرة أيام فيجوز النكاح ويبطل الشرط لانه عقد النكاح مؤبدا وشرط فيه قطعه بالطلاق الا ترى انه اذا لم يطلق كان النكاح باقيا فعلمت ان النكاح قد وقع على وجه التابيد وانما شرط قطعه بالطلاق وذلك شرط فاسد والنكاح لا تفسده الشروط فيبطل الشرط ويجوز العقد وليس كذلك اذا تزوجها عشرة ايام لان ما بعد العشرة ليس عليه عقد الا ترى انه لو استاجر

دار اعشرة أيام كان العقد واقعا على عشرة أيام وما بعدها ليس عليها عقد ولو سكنها بعد العشرة كان غاصبا ساكنا لها على غير وجه العقد ولا اجر عليه ولو قال آجرتك هذه الدار على ان افسخ العقد بعد عشرة أيام كانت اجارة فاسدة مؤبدة ما سكن منها من المدة فى العشرة وبعدها يلزمه اجر المثل فكذلك النكاح اذا عقد على عشرة فليس على ما بعد العشرة عقد * فان قيل فلو قال قد تزوجتك على انك طالق بعد عشرة أيام كان النكاح موقتا لانه يبطل بعد مضى العشرة * قيل له ليس هذا نكاحا موقتا بل هو مؤبد وانما قطعه بالطلاق ولا فرق بين ذكر الطلاق مع العقد وايقاعه بعد المدة لان النكاح قد وقع بديا مؤبدا وانما أوقع طلاقا لوقت مستقبل فلا يوجب ذلك توقيت العقد * قوله تعالى (فآتوهن أجورهن فريضة) معناه المهور فسمى المهر أجرا لانه بدل منافع البضع ويدل على أن المراد المهر انه ذكره لمن كان محصنا بالنكاح فى قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم أن تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين) وكقوله تعالى (فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات) فذكر الاحصان عقيب ذكر النكاح وسمى المهر أجرا وقوله (فريضة) تأكيدا لوجوبه واسقاط للظن وتوهم التأويل فيه اذ كان الفرض ماهو فى أعلى مراتب الايجاب والله أعلم بالصواب

(باب الزيادة فى المهور)

قال الله تعالى بعد ذكر المهر (ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة) والفريضة ههنا التسمية والتقدير كفرائض المواريث والصدقات وقد بينا ذلك فيما سلف وروى عن الحسن فى قوله تعالى (ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة) انه ما تراضيتم به من حط بعض الصداق أو تأخيره أو هبة جميعه وفى هذه الآية دلالة على جواز الزيادة فى المهر لقوله تعالى (فيما تراضيتم به من بعد الفريضة) وهو عموم فى الزيادة والنقصان والتاخير والابراء وهو بالزيادة أخص منه بغيرها لانه علقه بتراضيهما والبراءة والحط والتاخير لا يحتاج فى وقوعه الى رضى الرجل والزيادة لا تصح الا بقبولهما فلما علق ذلك بتراضيهما جميعا دل على أن المراد الزيادة ولا يجوز الاقتصار به على البراءة والحط والتاجيل لان عموم اللفظ يقتضى جواز الجميع فلا يخص بغير دلالة ولان الاقتصار به على ماذكرت يسقط فائدة ذكر تراضيهما جميعا واضافة ذلك

اليهما

اليهما أو غير جائز اسقاط حكم اللفظ والاقتصار به على ما يجعل وجوده وعدمه سواء *
وقد اختلف الفقهاء في الزيادة في المهر فقال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد الزيادة في الصداق بعد النكاح جائزة وهي ثابتة ان دخل بها أو مات عنها وان طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة وكان لها نصف المسمى في العقد وقال زفر بن الهذيل والشافعي الزيادة بمنزلة هبة مستقبلة اذا قبضتها جازت في قولهما جميعا وان لم تقبضها بطلت وقال مالك ابن أنس تصح الزيادة فان طلقها قبل الدخول رجع نصف ما زادها اليه وهي بمنزلة مال وهبه لها يقوم به عليه وان مات عنها قبل أن تقبض فلا شيء لها منه لانها عطية لم تقبض قال أبو بكر قد ذكرنا وجه دلالة الآية على جواز الزيادة ومما يدل على جواز الزيادة أن عقد النكاح في ملكهما والدليل على ذلك أنه جائز له أن يخلعها على البضع فيأخذ منها بدله فهما مالكان للتصرف في البضع فلما كان العقد في ملكهما وجب أن تجوز الزيادة فيه كما جازت في ابتداء عقد النكاح من حيث كانا مالكين للعقد اذ كان الملك هو التصرف وتصرفهما جائز فيه ويدل عليه اتفاق الجميع على أنه اذا قبضها جاز فلا يخلو بعد الاقباض من أن تكون هبة مستقبلة على ما قال زفر والشافعي أو زيادة في المهر لاحقه بالعقد على ما ذكرنا وغير جائز أن تكون هبة مستقبلة لانهما لم يدخلا فيها على انها هبة وانما أوجباها على انها بدل من البضع لاحقة بالعقد ولا يجوز لنا أن نلزمهما عقدا لم يعقداه على أنفسهما لقوله تعالى (اوفوا بالعقود) وقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون عند شروطهم فاذا عقدا على أنفسهما عقدا لم يجز لنا الزامهما عقدا غيره بظاهر الآية والسنة اذ كانت الآية انما اقتضت ايجاب الوفاء بنفس العقد الذي عقده لا بغيره لان الزامه عقدا غيره لا يكون وفاء بالعقد الذي عقده وكذلك قوله المسلمون عند شروطهم يقتضي الوفاء بالشرط وليس في اسقاط الشرط والزامهما معنى غيره الوفاء بالشرط فدلت الآية والسنة معا على بطلان قول المخالف من وجهين أحدهما اقتضاء عمومهما لايجاب الوفاء بالعقد والشرط والآخر ما انتظمتا من امتناع الزام عقد أو شرط غير ما عقداه ولما بطل الزامهما الهبة بعد القبض وصح التمليك دل على انها ملكت من جهة الزيادة * ويدل على أنه غير جائز أن يجعلها هبة انها متى كانت زيادة كانت مضمونة على المرأة بالقبض لانها بدل من البضع واذا كانت هبة لم تكن مضمونة عليها واذا كانت زيادة سقطت بالطلاق قبل الدخول واذا كانت هبة لم يؤثر الطلاق فيها واذا دخلا فيها على عقد يوجب الضمان لم يجز لنا الزامهما عقدا لا ضمان فيه ألا ترى انهما اذا تعاقدا

عقد بيع لم يجز الزامهما عقد هبة ولو تعاقدا عقدا قالة لم يلزمهما عقد بيع مستقبل وفى ذلك دليل على أنه غير جائز اثبات الهبة بعقد الزيادة واذا لم تكن هبة وقد صح التمليك كانت زيادة لاحقة بالعقد بدلا من البضع مع التسمية وأما قول مالك فى جعله اياها هبة ثم قوله أنه اذا طلقها قبل الدخول رجع اليه نصف الزيادة فانه قول غير منتظم لانها ان كانت هبة فلا تعلق لها بعقد النكاح ولا بالمهر ولا تاثير للطلاق فى رجوع شىء منها اليه وان كانت زيادة فى المهر فغير جائز بطلانها بالموت * وانما قال أصحابنا انه اذا طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة كلها من قبل أن الزيادة لما لم تكن موجودة فى العقد وانما كانت ملحقة به وجب أن يكون بقاؤها موقوفا على سلامة العقد أو الدخول بالمرأة ألا ترى أن الزيادة فى البيع انما تلحق به على شرط بقاء العقد وانه متى بطل العقد بطلت الزيادة فكذلك الزيادة فى المهر فان قيل التسمية الموجودة فى العقد انما يبطل بعضها بورود الطلاق عليها قبل الدخول فهلا كانت الزيادة كذلك اذ كانت اذا صحت ولحقت به كانت بمنزلة وجودها فيه فلا فرق بينها وبين المسمى فيه قيل له عندنا أن المسمى فى العقد يبطل كله أيضا اذا طلق قبل الدخول لبطلان العقد المسمى فيها كهلاك المبيع قبل القبض وانما يجب النصف على جهة الاستقبال كالمتعة وقد روى عن ابراهيم النخعى انه قال فيمن طلق قبل الدخول وقد سمى لها أن نصف المسمى هو متعتها وكذلك كان يقول أبو الحسن الكرخى وعلى هذا المعنى قالوا فى شاهدين شهدا على رجل بطلاق امرأته قبل الدخول وهو يجحد ثم رجعا انهما يضمنان للزوج نصف المهر الذى غرم لان الطلاق قبل الدخول يسقط جميع المهر والنصف الذى يلزمه فى التقدير كانه دين مستانف الزماه بشهادتهما فعلى هذا لا يختلف حكم الزيادة والتسمية فى سقوطهما بالطلاق قبل الدخول فان قيل هذا التاويل يؤدى الى مخالفة قوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) لانك قلت ان الجميع يسقط ويجب النصف على وجه الاستيناف قيل له ليس فى الآية نفى لان يكون النصف الواجب بعد الطلاق مهرا على وجه الاستيناف وانما فيه وجوب نصف المفروض غير مقيد بوصف ولا شرط ونحن نوجب النصف ايضا فليس فيما ذكرنا من وجوبه فى التقدير على وجه الاستيناف على انه متعتها مخالفة للآية ويدل على أن الطلاق قبل الدخول يسقط جميع الزيادة انا قد علمنا ان العقد اذا خلا من التسمية يوجب مهر المثل اذ غير جائز أن يملك

مطلب
المهر المسمى يبطل جميعه بالطلاق قبل الدخول وانما يجب نصف المسمى لها على معنى المتعة

البضع بلا بدل ثم اذا ارد الطلاق قبل الدخول اسقطه اذ لم يكن مسمى فى العقد كذلك الزيادة لما لم تكن مسماة فى العقد وجب أن يسقطها الطلاق قبل الدخول وان كانت قد وجبت بالحاقها بالعقد والله اعلم

﴿باب نكاح الاماء﴾

قال الله تعالى (ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات) قال أبو بكر الذى اقتضته هذه الآية اباحة نكاح الاماء المؤمنات عند عدم الطول الى الحرائر المؤمنات لانه لا خلاف ان المراد بالمحصنات ههنا الحرائر وليس فيها حظر لغيرهن لان تخصيص هذه الحال بذكر الاباحة فيها لا يدل على حظر ماعداها كقوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق) لا دلالة فيه على اباحة القتل عند زوال هذه الحال وقوله تعالى (لا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة) لا يدل على اباحته اذا لم يكن اضعافا مضاعفة وقوله تعالى (ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به) ليس بدلالة على أن احدا يجوز أن يقوم له برهان على صحة القول بان مع الله الها آخر تعالى الله عن ذلك وقد بينا ذلك فى اصول الفقه فاذا ليس فى قوله تعالى (ومن لم يستطع منكم طولا) الآية الا اباحة نكاح الاماء لمن كانت هذه حاله ولا دلالة فيه على حكم من وجد طولا الى الحرة لا بحظر ولا اباحة * وقد اختلف السلف فى معنى الطول فروى عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وقتادة والسدى انهم قالوا هو الغنى وروى عن عطاء وجابر بن زيد وابراهيم قالوا اذا هوى الامة فله أن يتزوجها وان كان موسرا اذا خاف ان يزنى بها فكان معنى الطول عند هؤلاء فى هذا الموضع ان لا ينصرف قلبه عنها بنكاح الحرة لميله اليها ومحبته لها فاباحوا له فى هذه الحال نكاحها والطول يحتمل الغنى والقدرة ويحتمل الفضل قال الله تعالى (شديد العقاب ذى الطول) قيل فيه ذو الفضل وقيل ذو القدرة والفضل والغنى يتقاربان فى المعنى فاحتمل الطول المذكور فى الآية الغنى والقدرة واحتمل الفضل والسعة فاذا كان معناه الغنى احتمل وجهين احدهما حصول الغنى له بكون الحرة تحته والثانى غنى المال وقدرته على تزوج حرة واذا كان معناه الفضل احتمل ارادة الغنى لان الفضل يوجب ذلك والثانى اتساع قلبه لتزوج الحرة والانصراف عن الامة وانه ان لم يتسع قلبه لذلك وخشى الاقدام من نفسه

مطلب تخصيص الحكم بشئ فى اللفظ لا يدل على نفيه عما عداه

على محظور جاز له أن يتزوجها وان كان موسرا على ماروى عن عطاء وجابر بن زيد وابراهيم هذه الوجوه كلها تحتملها الآية وقد اختلف السلف فى ذلك فروى عن ابن عباس وجابر وسعيد بن جبير والشعبى ومكحول لا يتزوج الامة الا أن لا يجد طولا الى الحرة وروى عن مسروق والشعبى قال نكاح الامة بمنزلة الميتة والدم ولحم الخنزير لا يحل الا المضطر وروى عن على وابى جعفر ومجاهد وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب رواية وابراهيم والحسن رواية والزهرى قالوا ينكح الامة وان كان موسرا وعن عطاء وجابر بن زيد انه ان خشى ان يزنى بها تزوجها وروى عن عطاء انه يتزوج الامة على الحرة وعن عبد الله بن مسعود قال لا يتزوج الامة على الحرة الا المملوك وقال عمر وعلى وسعيد بن المسيب ومكحول فى آخرين لا يتزوج الامة على الحرة وقال ابراهيم يتزوج الامة على الحرة اذا كان له منها ولد وقال اذا تزوج امة وحرة فى عقد واحد بطل نكاحهما جميعا وقال ابن عباس ومسروق اذا تزوج حرة فهو طلاق الامة وقال ابراهيم رواية يفرق بينه وبين الامة الا أن يكون له منها ولد وقال الشعبى اذا وجد الطول الى الحرة بطل نكاح الامة وروى مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب قال لا تنكح الامة على الحرة الا ان تشاء الحرة ويقسم للحرة يومين وللامة يوما ✽ قال أبو بكر وهذا يدل على أنه كان لا يرى تزويج الامة على الحرة جائزا ان لم ترض الحرة ✽ واختلفوا فيمن يجوز ان يتزوج من الاماء فروى ابن عباس أنه قال لا يتزوج من الاماء اكثر من واحدة وقال ابراهيم ومجاهد والزهرى يجمع اربع أماء ان شاء فاختلف السلف فى نكاح الامة على هذه الوجوه واختلف فقهاء الامصار فى ذلك أيضا فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد للرجل ان يتزوج امة اذا لم تكن تحته حرة وان وجد طولا الى الحرة ولا يتزوجها اذا كانت تحته حرة وقال سفيان والثورى اذا خشى على نفسه فى المملوكة فلا بأس بان يتزوجها وان كان موسرا وقال مالك والليث والاوزاعى والشافعى الطول المال فاذا وجد طولا الى الحرة لا يتزوج امة وان لم يجد طولا لم يتزوجها أيضا حتى يخشى العنت على نفسه واتفق اصحابنا والثورى والاوزاعى والشافعى أنه لا يجوز له ان يتزوج امة وتحته حرة ولا يفرقون بين اذن الحرة فى ذلك وغير اذنها وقال ابن وهب عن مالك لا باس بان يتزوج الرجل الامة على الحرة والحرة بالخيار وقال ابن القاسم عنه فى الامة تنكح على الحرة ارى ان يفرق بينهما ثم رجع وقال تخير الحرة ان شاءت اقامت وان شاءت فارقت قال وسئل

مالك

مالك عن رجل تزوج امة وهو ممن يجد طولا الي الحرة قال اري ان يفرق بينهما فقيل له أنه يخاف العنت قال السوط يضرب به ثم خففه بعد ذلك قال وقال مالك اذا تزوج العبد امة على حرة فلا خيار للحرة لان الامة من نسائه وقال عثمان البتى لابأس ان يتزوج الرجل الامة على الحرة ٭ والدليل على جواز نكاح الامة وان قدر على تزوج الحرة اذا لم تكن تحته قول الله تعالى (فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان خفتم ان لاتعدلوا فواحدة أو ماملكت ايمانكم) قد حوت هذه الآية الدلالة من وجهين على جواز تزويج الامة مع القدرة على نكاح الحرة احدهما اباحة النكاح على الاطلاق فى جميع النساء من العدد المذكور من غير تخصيص لحرة من أمة والثانى قوله تعالى فى نسق الخطاب (اوماملكت ايمانكم) ومعلوم ان قوله (أو ماملكت ايمانكم) غير مكتف بنفسه فى افادة الحكم وانه مفتقر الى ضمير وضميره هو ما تقدم ذكره مظهرا فى الخطاب وهو عقد النكاح فكان تقديره فاعقدوا نكاحا على ماطاب لكم من النساء أو على ماملكت ايمانكم وغير جائز اضمار الوطء فيه اذ لم يتقدم له ذكر فثبت بدلالة هذه الآية انه تخيير بين تزويج الامة أو الحرة ٭ فان قيل قوله تعالى (فانكحوا ماطاب لكم من النساء) اباحة معقودة بشرط وهى أن تكون مما طاب لنا فدل على انه مما طاب حتى يجوز العقد وهو اذا كان كذلك كان بمنزلة المجمل المفتقر الى البيان . قيل له قوله تعالى (ماطاب لكم) يحتمل وجهين احدهما ان يكون معناه ما استطبتموه فيكون مفيدا للتخيير كقول القائل اجلس ماطاب لك فى هذه الدار وكل ماطاب لك من هذا الطعام فيفيد تخييره فى فعل ماشاء منه والوجه الآخر ماحل لكم فان كان المراد الوجه الاول فقد اقتضى تخييره فى نكاح من شاء وذلك عموم فى الحرائر والاماء وان كان معناه ماحل لكم فانه قد عقبه ببيان ماطاب لكم منها وهو قوله تعالى (مثنى وثلث ورباع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة أو ماملكت ايمانكم) فقد خرج بذلك عن حيز الاجمال الى حيز العموم واستعمال العموم واجب كيف تصرفت الحال وعلى انها لو كانت محتملة للعموم والاجمال جميعا لكان حملها على معنى العموم أولى لامكان استعماله ومتى أمكننا استعمال حكم اللفظ على وجه فعلينا استعماله ويدل عليه قوله تعالى (وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا باموالكم) وذلك عموم فى الحرائر والاماء ويدل عليه قوله تعالى (اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم

حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) والاحصان اسم يقع على الاسلام وعلى العقد يدل عليه قوله تعالى (فاذا احصن) روى عن بعض السلف فاذا اسلمن وقال بعضهم فاذا تزوجن ومعلوم انه لم يرد به التزويج فى هذا الموضع فثبت انه أراد العفاف وذلك عموم فى الحرائر والاماء وقوله تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) هو عموم أيضا فى تزويج الاماء الكتابيات ويدل عليه ايضا قوله تعالى (وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم واماتكم) وذلك عموم يوجب جواز نكاح الاماء كما اقتضى جواز نكاح الحرائر ويدل عليه ايضا قوله تعالى (ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم) ومحال ان يخاطب بذلك الامن قدر على نكاح المشركة الحرة ومن وجد طولا الى الحرة المشركة فهو يجد طولا الى الحرة المسلمة فاقتضى ذلك جواز نكاح الامة مع وجود الطول الى الحرة المسلمة كما اقتضاه مع وجوده الى الحرة المشركة * ويدل عليه من طريق النظر ان القدرة على نكاح امرأة لا تحرم نكاح اخرى كالقدرة على تزويج البنت لا يحرم تزويج الام والقدرة على نكاح المرأة لا يحرم نكاح اختها فوجب على هذا ان لا تمنع قدرته على نكاح الحرة من تزويج الامة بل الامة ايسر امرا فى ذلك من الاختين والام والبنت والدليل عليه جواز اجتماع الحرة والامة تحته عند جميع فقهاء الامصار وامتناع اجتماع الام والبنت والاختين تحته فلما لم يكن امكان تزويج البنت الذى هو أغلظ حكما مانعا من الام الحرة والامة وجب أن لا يكون لامكان تزوج الحرة تاثير فى منع نكاح الامة * واحتج من خالف فى ذلك بقوله تعالى (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات) الى قوله تعالى (ذلك لمن خشى العنت منكم وان تصبروا خير لكم) وانه اباح نكاح الامة بشرط عدم الطول الى الحرة وخشية العنت فلا تجوز استباحته الا بوجود الشرطين جميعا وهذه الآية قاضية على ما تلوت من الآى لما فيها من بيان حكم الامة فى التزويج * قيل له ليس فى هذه الآية حظر نكاح الامة فى حال وجود الطول الى الحرة وانما فيها اباحته فى حال عدم الطول اليها وسائر الآى التى تلونا يقتضى اباحة نكاحها فى سائر الاحوال فليس فى أحدهما ما يوجب تخصيص الاخرى لورودهما جميعا فى حكم الاباحة وليس فى واحدة منهما حظر فلا يجوز أن يقال ان هذه مخصصة لها والجميع وارد فى حكم واحد * فان قيل هذا كقوله تعالى (فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن

يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا) فكان مقتضى جميع ذلك امتناع جوازه مع وجود ما قبله * قيل له لانه جعل الفرق بديا عتق رقبة فاقتضى ذلك أن يكون الفرض هو العتق لاغير فلما نقله عند عدم الرقبة الى الصيام اقتضى ذلك أن لا يجزى غيره اذا عدم الرقبة فلما قال (فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا) كان حكم الكفارة مقصورا على المذكور فى الآية على ما اقتضته من الترتيب وليس معك آية تحظر نكاح الاماء حتى اذا ذكرت اباحتهن بشرط وحال كان عدم الشرط والحال موجبا لحظرهن بل سائر الآى الواردة فى اباحة النكاح ليس فيها فرق بين الحرائر والاماء فليس اذا فى قوله (ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات) دلالة على حظرهن عند وجود الطول الى الحرائر *وذكر اسماعيل بن اسحاق هذه الآية وذكر اختلاف السلف فيها ثم ذكر قول أصحابنا فى تجويزهم نكاح الامة مع القدرة على تزويج الحرة فقال وهذا قول تجاوز فساده ولا يحتمل التاويل لانه محظور فى الكتاب الامن الجهة التى ابيحت * قال أبو بكر قوله لا يحتمل التاويل خلاف الاجماع وذلك لان الصحابة قد اختلفوا فيه وقد حكينا اقاويلهم ولولا خشية الاطالة لذكرنا اسانيدها ولو كان لا يحتمل التاويل لما قال به من قال من السلف اذ غير جائز لاحد تاويل آية على معنى لا تحتمله وقد ظهر هذا الاختلاف فى السلف فلم ينكر بعضهم على بعض القول فيها على الوجوه التى اختلفوا فيها ولو كان هذا القول غير محتمل ولا يسوغ التاويل فيه لانكره من لم يقل به منهم على قائليه فاذا كان هذا القول مستفيضا فيهم من غير نكير ظهر من أحد منهم على قائليه فقد حصل باجماعهم تسويغ الاجتهاد فيه واحتمال الآية للتاويل الذى تاولته فقد بان بما وصفنا ان انكاره لاحتمال التاويل غير صحيح وأما قوله انه محظور فى الكتاب الامن الجهة التى ابيحت فانه لا يخلو من ان يريد أنه محظور فيه نصا أو دليلا فان ادعى نصا طولب بتلاوته واظهاره ولا سبيل له الى ذلك وان ادعى على ذلك دليلا طولب بايجاده وذلك معدوم فلم يحصل من قوله الا على هذه الدعوى لنفسه والتعجب من قول خصمه اللهم الا ان يزعم ان تخصيصه الاباحة بهذه الحال والشرط دليل على حظر ما عداه فان كان الى هذا ذهب فان هذا دليل يحتاج الى دليل وما نعلم أحدا استدل بمثله قبل الشافعى ولو كان هذا دليلا لكانت الصحابة أولى بالسبق الى الاستدلال به فى هذه المسئلة ونظائرها من المسائل مع كثرة ما اختلفوا فيه من احكام الحوادث التى لم يخل كثير منها من امكان الاستدلال عليها بهذا الضرب كما

استدلوا عليها بالقياس والاجتهاد وسائر ضروب الدلالات وفي تركهم الاستدلال بمثله دليل على ان ذلك لم يكن عندهم دليلا على شيء فاذا لم يحصل اسماعيل من قوله هو محظور في الكتاب على حجة ولا شبهة * وقد حكى داود الاصبهاني ان اسماعيل سئل عن النص ماهو فقال النص ما اتفقوا عليه فقيل له فكل ما اختلفوا فيه من الكتاب فليس بنص فقال القرآن كله نص فقيل له فلم اختلف اصحاب محمد النبي صلى الله عليه وسلم والقرآن كله نص فقال داود فظلمه السائل ليس مثله يسئل عن هذه المسئلة هو اقل من ان يبلغ علمه هذا الموضع فان كانت حكاية داود عنه صحيحة فان ذلك لا يليق بانكاره على القائلين باباحة نكاح الامة مع امكان تزوج الحرة لانه حكى عنه أنه قال مرة ما اتفقوا عليه فهو نص وقال مرة القرآن كله نص وليس في القرآن ما يخالف قولنا ولا اتفقت الامة أيضا على خلافه وفي حكاية داود وهذا عن اسماعيل (١) عهدة وهو غير امين ولا ثقة فيما يحكيه وغير مصدق على اسماعيل خاصة لانه كان نفاه من بغداد وقذفه بالعظائم وما اظن تعجب اسماعيل من قولنا الا من جهة أنه كان يعتقد في مثله أنه دلالة على حظر ماعدا المذكور وقد بينا ان ذلك ليس بدليل واستقصينا القول فيه أصول الفقه ومما يدل على صحة قولنا ان خوف العنت وعدم الطول ليسا بضرورة لان الضرورة ما يخاف فيها تلف النفس وليس في فقد الجماع تلف النفس وقد ابيح له نكاح الامة فاذا جاز نكاح الامة في غير ضرورة فلا فرق بين وجود الطول وعدمه اذ عدم الطول ليس بضرورة في التزوج اذ لا تقع لاحد ضرورة الى التزوج الا ان يكره عليه بما يوجب تلف النفس أو بعض الاعضاء ويدل على ان الاباحة المذكورة في الآية غير معقودة بضرورة قوله في نسق الخطاب (إن تصبروا خير لكم) وما اضطر اليه الانسان من ميتة أو لحم خنزير أو نحوه لا يكون الصبر عليه خير الانه لو صبر عليه حتى مات كان عاصيا وأيضا فليس النكاح بفرض حتى تعتبر فيه الضرورة واصله تأديب وندب واذا كان كذلك وقد جاز في غير الضرورة وجب ان يجوز في حال وجود الطول كما جاز في حال عدمه وقوله تعالى (بعضكم من بعض) في نسق التلاوة قيل فيه ان كلكم من آدم وقيل فيه كلكم مؤمنون يدل على أنه أراد المساواة بينهم في النكاح وهذا يدل على وجوب التسوية بين الحرة والامة الا فيما تقوم فيه دلالة التفضيل وأما من قال ان نكاح الحرة طلاق للامة فقوله واه ضعيف لا مساغ له في النظر

(١) (قوله عهدة) اي ضعف كما في اساس البلاغة (لمصححه)

لانه

لانه لو كان كما ذكر لوجب أن يكون الطول الى الحرة فاسخا لنكاح الامة كما قال الشعبى كالمتيمم اذا وجد الماء ينتقض تيممه توضأ أو لم يتوضأ وقد روى عن ابى يوسف أنه تأول قوله تعالى (ومن لم يستطع منكم طولا) على عدم الحرة فى ملكه وان وجود الطول هو كون الحرة تحته وهذا تاويل سائغ لان من ليس عنده حرة فهو غير مستطيع للطول اليها اذ لا يصل اليها ولا يقدر على وطئها فكان وجود الطول عنده هو ملك وطء الحرة وهو أولى بمعنى الآية من تاول من تاوله على القدرة على تزوجها الان القدرة على المال لا توجب له ملك الوطء الا بعد النكاح فوجود الطول بحال ملك الوطء اخص منه بوجود المال الذى به يتوصل الى النكاح ويدل عليه انا وجدنا لملك وطء الزوجة تاثيرا فى منع نكاح اخرى ولم نجد هذه المزية لوجود المال فاذا لاحظ لوجود المال فى منع نكاح الامة فتاويل ابى يوسف الآية على ملك وطء الحرة أصح من تاويل من تاولها على ملك المال فان قيل وجود ثمن رقبة الظهار كوجود الرقبة فى ملكه فهلا كان وجود مهر الحرة كوجود نكاحها قيل له هذا خطا منتقض من وجوه احدها انك لم تعقده بمعنى يوجب الجمع بينهما وبدلالة يدل بها على صحة المعنى وما خلا من ذلك من دعوى الخصم فهو ساقط غير مقبول والثانى ان ذلك يوجب أن يكون وجود مهر امرأة فى ملكه كوجود نكاحها فى منع تزويج امها أو اختها فلما لم يكن ذلك كذلك بان به فساد ما ذكرت وعلى ان الرقبة ليست (١) عروضا للنكاح لان الرقبة فرض عليه عتقها وغير جائز له الانصراف عنها مع وجودها وجائز للرجل ان لا يتزوج مع الامكان فلما كان كذلك كان وجود ثمن الرقبة فى ملكه كوجودها اذ كانت فرضا هو مامور بعتقها على حسب الامكان وليس النكاح بفرض فيلزمه التوصل اليه لوجود المهر فليس اذا لوجود المهر فى ملكه تاثير فى منع نكاح الامة وكان واجده بمنزلة من لم يجدوا نما قال اصحابنا أنه لا يتزوج الامة على الحرة لما روى الحسن ومجاهد عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح الامة على الحرة ولولا ما ورد من الاثر لم يكن تزويج الامة على الحرة محظورا اذ ليس فى القرآن ما يوجب حظره والقياس يوجب اباحته ولكنهم اتبعوا الاثر فى ذلك والله تعالى أعلم

مطلب فى تاويل ابى يوسف قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا

(باب نكاح الامة الكتابية)

(١) (قوله عروضا) بفتح العين وضم الراء اى نظيرا كما فى لسان العرب (لمصححه)

قال أبو بكر اختلف أهل العلم فيه فروى عن الحسن ومجاهد وسعيد بن عبد العزيز وأبى بكر بن عبد الله بن ابى مريم كراهة ذلك وهو قول الثورى وقال أبو ميسرة فى آخرين يجوز نكاحها وهو قول ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد وزفر وروى عن ابى يوسف أنه كرهه اذا كان مولاها كافرا والنكاح جائز ويشبه أن يكون ذهب الى ان ولدها يكون عبدا لمولاها وهو مسلم باسلام الاب كما يكره بيع العبد المسلم من الكافر وقال مالك والاوزاعى والشافعى والليث بن سعد لا يجوز النكاح والدليل على جوازه جميع ما ذكرنا من عموم الآى فى الباب الذى قبله الموجبة لجواز نكاح الامة مع وجود الطول الى الحرة ودلالتها على جواز نكاح الامة الكتابية كهى على اباحة نكاح المسلمة ومما يختص منها بالدلالة على هذه المسئلة قوله عز وجل (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) وروى جرير عن ليث عن مجاهد فى قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) قال العفائف وروى هشيم عن مطرف عن الشعبى (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) قال احصانها ان تغتسل من الجنابة وتحصن فرجها من الزنا فثبت بذلك ان اسم الاحصان قد يتناول الكتابية قال تعالى (والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم) فاستثنى ملك اليمين من المحصنات فدل على ان الاسم يقع عليهن لولا ذلك لما استثناهن وقال تعالى (فاذا احصن فان اتين بفاحشة) فاطلق اسم الاحصان فى هذا الموضع على الاماء ولما ثبت ان اسم المحصنات يقع على الكتابيات من الحرائر والاماء واطلق الله نكاح الكتابيات المحصنات بقوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) كان عاما فى الحرائر والاماء منهن فان احتجوا بقوله (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) وكانت هذه مشركة وقال فى آية اخرى (ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات) فكانت اباحة نكاح الاماء مقصورة على المسلمات منهن دون الكتابيات وجب ان يكون نكاح الاماء الكتابيات باقيا على حكم الحظر قيل له اطلاق اسم المشركات لا يتناول الكتابيات وانما يقع على عبدة الاوثان دون غيرهم لان الله تعالى قد فرق بينهما فى قوله (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين) فعطف المشركين على أهل الكتاب وهذا يدل على ان اطلاق الاسم انما يتناول عبدة الاوثان دون غيرهم فلم يعم الكتابيات فغير جائز الاعتراض به فى حظر نكاح الاماء الكتابيات وايضا فلا خلاف بين فقهاء

الامصار

الامصار ان قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) قاض على قوله (ولا تنكحوا المشركات) وذلك لانهم لا يختلفون فى جواز نكاح الحرائر الكتابيات فليس يخلو حينئذ قوله (ولا تنكحوا المشركات) من ان يكون عاما فى اطلاقه للكتابيات والوثنيات او ان يكون اطلاقه مقصورا على الوثنيات دون الكتابيات فان كان الاطلاق انما يتناول الوثنيات دون الكتابيات فالسؤال زائل بعده فيكون مستعملا ايضا او ان يكون حظر نكاح المشركات متاخرا عن اباحة ساقط فيه اذ ليس بناف فيه لنكاح الكتابيات وان كان الاطلاق ينتظم الصنفين جميعا لو حملنا على ظاهره فقد اتفقوا انه مرتب على قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) لاتفاق الجميع على استعماله معه فى الحرائر منهن واذا كان كذلك لم يخل من ان تكون الآيتان نزلتا معا او ان تكون اباحة نكاح الكتابيات متاخرة عن حظر نكاح المشركات او ان يكون حظر نكاح المشركات متأخرا عن اباحة نكاح الكتابيات فان كانتا نزلتا معا فهما مستعملتان جميعا على جهة ترتيب حظر نكاح المشركات على اباحة نكاح الكتابيات أو ان يكون نكاح الكتابيات نكاح الكتابيات فان كان كذلك فانه ورد مرتبا على اباحة نكاح الكتابيات فالاباحة مستعملة فى الاحوال كلها كيف تصرفت الحال على انه ولا خلاف ان قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) نزل بعد تحريمه نكاح المشركات لان آية تحريم المشركات فى سورة البقرة واباحة نكاح الكتابيات فى سورة المائدة وهى نزلت بعدها فهى قاضية على تحريم المشركات ان كان اطلاق اسم المشركات يتناول الكتابيات ثم لما تفرق الآية المبيحة لنكاح الكتابيات بين الحرائر منهن وبين الاماء واقتضى عمومها الفريقين منهن وجب استعمالها فيهما جميعا وان لا يعترض بتحريم نكاح المشركات عليهن كما لم يجز الاعتراض به على الحرائر منهن واما تخصيص الله تعالى المؤمنات من الاماء فى قوله (من فتياتكم المؤمنات) فقد بينا فى المسئلة المتقدمة ان التخصيص بالذكر لا يدل على أن ما عدا المخصوص حكمه بخلافه. فان قيل لا يصح الاحتجاج بقوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) فى اباحة النكاح وذلك لان الاحصان اسم مشترك يتناول معانى مختلفة وليس بعموم فيجرى على مقتضى لفظه بل هو مجمل موقوف الحكم على البيان فما ورد به البيان من توقيف او اتفاق صرنا اليه وكان حكم الآية مقصورا عليه وما لم يرد به بيان فهو على اجماله لا يصح الاحتجاج بعمومه فلما اتفق الجميع على أن الحرائر من الكتابيات مرادات به استعملنا حكم

الآية فيهن ولما لم تقم الدلالة على ارادة الاماء الكتابيات احتجنا فى اثباتها الى دليل من غيرها * قيل له لما روى عن جماعة من السلف فى قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب) انهن العفائف منهن اذ كان اسم الاحصان يقع على العفة وجب اعتبار عموم اللفظ فى جميع العفائف اذ قد ثبت أن العفة مرادة بهذا الاحصان وماعدا ذلك من ضروب الاحصان لم تقم الدلالة على أنها مرادة وقد اتفقوا على أنه ليس من شرط هذا الاحصان استكمال شرائطه كلها فما وقع عليه الاسم واتفق الجميع انه مراد أثبتناه وماعداه يحتاج مثبته شرطا فى الاباحة الى دلالة * فان قيل اسم الاحصان يقع على الحرية فما أنكرت أن يكون المراد بقوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) الحرائر منهن قيل له لما كان معلوما انه لم يرد بذكر الاحصان فى هذا الموضع استيفاء شرائطه لم يجز لاحد أن يقتصر بمعنى الاحصان فيه على بعض ما يقع عليه الاسم دون بعض بل اذا تناوله الاسم من وجه وجب اعتبار عمومه فيه فلما كانت الامة قد يتناولها اسم الاحصان على الاطلاق فى بعض الوجوه من طريق العفة أو غيرها جاز اعتبار عموم اللفظ فيه واذا جاز لك أن تقتصر باسم الاحصان على الحرية دون غيرها فجائز لغيرك أن يقتصر به على العفاف دون غيره وغير جائز لنا اجمال حكم اللفظ مع امكان استعماله على العموم وقد أطلق الله اسم الاحصان على الامة فقال تعالى (فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) فقال بعضهم اراد فاذا أسلمن وقال بعضهم فاذا تزوجن فكان اعتبار هذا العموم سائغا فى ايجاب الحد عليهن وقد قال فى الآية (والمحصنات من المؤمنات) ولم يرد به حصول جميع شرائط الاحصان وانما اراد به العفائف منهن وحرم ذوات الازواج بقوله (والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم) فكان عموما فى تحريم ذوات الازواج الا ما استثناهن فكذلك قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) لا يمنع ذكر الاحصان فيه من اعتبار عمومه فيمن يقع عليه الاسم من جهة العفاف على ما روى عن السلف * ومن جهة النظر انه لا خلاف بين الفقهاء فى اباحة وطء الامة الكتابية بملك اليمين وكل من جاز وطؤها بملك اليمين جاز وطؤها بملك النكاح على الوجه الذى يجوز عليه نكاح الحرة المنفردة ألا ترى أن المسلمة لما جاز وطؤها بملك اليمين جاز وطؤها بالنكاح وان الاخت من الرضاعة وام المرأة وحليلة الابن وما نكح الآباء لما لم يجز وطؤهن بملك اليمين حرم وطؤهن بالنكاح فلما

اتفق الجميع على جواز وطء الامة الكتابية بملك اليمين وجب جواز وطئها بالنكاح على الوجه الذى يجوز فيه وطء الحرة المنفردة فان قيل قد يجوز وطء الامة الكتابية بملك اليمين ولا يجوز بالنكاح كما اذا كانت تحته حرة قيل له لم نجعل ماذكرنا علة لجواز نكاحها فى سائر الاحوال وانما جعلناه علة لجواز نكاحها منفردة غير مجموعة الى غيرها ألا ترى ان الامة المسلمة يجوز وطؤها بملك اليمين ويجوز نكاحها منفردة ولو كانت تحته حرة لما جاز نكاحها لانه لم يجز نكاحها من طريق جمعها الى الحرة كما لا يجوز نكاحها لو كانت اختها تحته وهى امة فعلتنا صحيحة مستمرة جارية فى معلولاتها غير لازم عليها ماذكرت اذ كانت منصوبة لجواز نكاحها منفردة غير مجموعة الى غيرها وبالله التوفيق

﴿باب نكاح الامة بغير اذن مولاها﴾

قال الله تعالى (فانكحوهن باذن اهلهن) قال ابو بكر قد اقتضى ذلك بطلان نكاح الامة الا باذن سيدها وذلك لان قوله تعالى (فانكحوهن باذن اهلهن) يدل على كون الاذن شرطا فى جواز النكاح وان لم يكن النكاح واجبا وهو مثل قوله ﷺ من اسلم فليسلم فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ان السلم ليس بواجب ولكنه اذا اختار ان يسلم فعليه استيفاء هذه الشرائط كذلك النكاح وان لم يكن حتما فعليه اذا اراد ان يتزوج الامة ان لا يتزوجها الا باذن سيدها وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم هذا المعنى فى نكاح العبد حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال اخبرنا معلى قال حدثنا عبد الوارث قال حدثنا القاسم بن عبد الواحد عن عبد الله بن محمد ابن عقيل عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فهو عاهر حدثنا عبد الباقى قال حدثنا محمد بن الخطابى قال حدثنا ابو نعيم الفضل بن دكين قال حدثنا الحسن بن صالح عن عبد الله بن محمد بن عقيل قال سمعت جابر بن عبد الله يقول قال رسول الله ﷺ ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر وروى عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال نكاح العبد بغير اذن سيده زنا وروى هشيم عن يونس عن نافع ان مملوكا لابن عمر تزوج بغير اذنه فضربهما وفرق بينهما واخذ كل شىء اعطاها وقال الحسن وسعيد بن المسيب وابراهيم والشعبى اذا تزوج العبد بغير اذن مولاه فالامر الى المولى ان شاء اجاز وان شاء رد وقال عطاء نكاح العبد بغير اذن سيده ليس

بزنا لكنه اخطا السنة وروى قتادة عن خلاس ان غلاما لابى موسى تزوج بغير اذنه فرفع ذلك الى عثمان ففرق بينهما واعطاها الخمسين واخذ ثلاثة اخماس قال ابو بكر واتفق من ذكرنا قوله من السلف انه لاحد عليهما وانما روى الحد عن ابن عمر وجائز ان يكون جلدهما تعزيرا لاحدا فظن الراوى انه حد واتفق على وعمر فى المتزوجة فى العدة انه لاحد عليها ولا نعلم احدا من الصحابة خالفهما فى ذلك والعبد الذى تزوج بغير اذن مولاه ايسر امرا من المتزوجة فى العدة لان ذلك نكاح تلحقه الاجازة عند عامة التابعين وفقهاء الامصار ونكاح المعتدة لا تلحقه اجازة عند أحد وتحريم نكاح المعتدة منصوص عليه فى الكتاب فى قوله تعالى (ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله) وتحريم نكاح العبد من جهة خبر الواحد والنظر * فان قيل قال النبي ﷺ فى العبد يتزوج بغير اذن مولاه هو عاهر وقد قال ﷺ وللعاهر الحجر * قيل له لا خلاف أن العبد غير مراد بقوله وللعاهر الحجر لانه لا يرجم اذا زنى وانما سماه عاهرا على المجاز والتشبيه بالزانى لاقدامه على وطء محظور وقد قال النبي ﷺ العينان تزنيان والرجلان تزنيان وذلك مجاز فكذلك قوله فى العبد وأيضا فقد قال أيما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر ولم يذكر الوطء ولا خلاف أنه لا يكون عاهرا بالتزوج فدل ان اطلاقه ذلك كان على وجه المجاز تشبيها له بالعاهر * وقوله تعالى (فانكحوهن باذن أهلهن) يدل على أن للمرأة أن تزوج امتها لان قوله (أهلهن) المراد به الموالى لانه لا خلاف أنه لا يجوز لها أن تتزوج بغير اذن مولاها وانه لا اعتبار باذن غير المولى اذا كان المولى بالغا عاقلا جائز التصرف فى ماله وقال الشافعى لا يجوز للمرأة أن تزوج امتها وانما توكل غيرها بالتزويج وهو قول يرده ظاهر الكتاب لان الله تعالى لم يفرق بين عقدها التزويج وبين عقد غيرها باذنها ويدل على أنها اذا أذنت لامرأة اخرى فى تزويجها أنه جائز لانها تكون منكوحة باذنها وظاهر الآية مقتض لجواز نكاحها باذن مولاها فاذا وكل مولاها أو مولاتها امرأة بتزويجها وجب ان يجوز ذلك لان ظاهر الآية قد اجازه ومن منع ذلك فانما خص الآية بغير دلالة وأيضا فان كانت هى لا تملك عقد النكاح عليها فغير جائز توكيلها غيرها به لان توكيل الانسان انما يجوز فيما يملكه فاما مالا يملكه فغير جائز توكيل غيره به فى العقود التى تتعلق احكامها بالموكل دون الوكيل وقد يصح عندنا توكيل من لا يصح عقده اذا عقد فى العقود التى تتعلق أحكامها بالوكيل دون الموكل وهى عقود البياعات والاجارات فاما عقد النكاح اذا وكل به فانما يتعلق

حكمه

حكمه بالموكل دون الوكيل ألا ترى أن الوكيل بالنكاح لا يلزمه المهر ولا تسليمه البضع فلو لم تكن المرأة مالكة لعقد النكاح لما صح توكيلها به لغيرها اذ كانت أحكام العقود غير متعلقة بالوكيل فلما صح توكيلها به مع تعلق أحكامه بها دون الوكيل دل على أنها تملك العقد وهذا أيضا دليل على أن الحرة تملك عقد النكاح على نفسها كما جاز توكيلها على غيرها به وهو وليها وقوله تعالى (وآتوهن اجورهن بالمعروف) يدل على وجوب مهرها اذا نكحها سمى لها مهرا أولم يسم لانه لم يفرق بين من سمى وبين من لم يسم فى ايجابه المهر ويدل على أنه قد أريد به مهر المثل قوله تعالى (بالمعروف) وهذا انما يطلق فيما كان مبنيا على الاجتهاد وغالب الظن المعتاد والمتعارف كقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) وقوله تعالى (وآتوهن اجورهن) يقتضى ظاهره وجوب دفع المهر اليها والمهر واجب للمولى دونها لان المولى هو المالك للوطء الذى اباحه للزوج بعقد النكاح فهو المستحق لبدله كما لو آجرها للخدمة كان المولى هو المستحق للاجرة دونها كذلك المهر ومع ذلك فان الامة لا تملك شيا فلا تستحق قبض المهر * ومعنى الآية على أحد وجهين اما أن يكون المراد اعطاؤهن المهر بشرط اذن المولى فيه فيكون الاذن المذكور بديا مضمرا فى اعطائها المهر كما كان مشروطا فى التزويج فيكون تقديره فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن اجورهن باذنهم فيدل ذلك على انه غير جائز اعطاؤهن المهر الا باذن المولى وهو كقوله تعالى (والحافظين فروجهم والحافظات) والمعنى والحافظات فروجهن وقوله تعالى (والذاكرين الله كثيرا والذاكرات) ومعناه والذاكرات الله وتكون دلالة هذا الضمير ما فى الآية من نفى ملكها التزويج بنفسها وان المولى املك بذلك منها وقوله تعالى (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء) فنفى ملكه نفيا عاما وفيه الدلالة على ان الامة لا تستحق مهرها ولا تملكه والوجه الآخر أن يكون اضاف الاعطاء اليهن والمراد المولى كما لو تزوج صبية صغيرة أو أمة صغيرة باذن الاب والمولى جاز أن يقال اعطهما مهريهما ويكون المراد اعطاء الاب أو المولى ألا ترى انه يصح أن يقال لمن عليه دين ليتيم قد مطله به أنه مانع لليتيم حقه وان كان اليتيم لا يستحق قبضه ويقال اعط اليتيم حقه وقال تعالى (وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل) وقد انتظم ذلك الصغار والكبار من أهل هذه الاصناف واعطاء الصغار انما يكون باعطاء أوليائهم فكذلك جائز أن يكون المراد بقوله (وآتوهن) ايتاء من يستحق ذلك من مواليهن * وزعم

بعض أصحاب مالك ان الامة هي المستحقة لقبض مهرها وان المولى اذا آجرها للخدمة كان هو المستحق للاجر دونها واحتج للمهر بقوله تعالى (وآتوهن اجورهن) وقد بينا وجه ذلك ومعناه وعلى انه ان كان المهر يجب لها لانه بدل بضعها فكذلك يجب أن تكون الاجرة لها لانه بدل منافعها ومن حيث كان المولى هو المالك لمنافعها كما كان مالكا لبضعها فمن استحق الاجرة دونها فواجب أن يستحق قبض المهر دونها لانه بدل ملك المولى لاملكها لانها لاتملك منافع بضعها ولا منافع بدنها والمولى هو العاقد في الحالين وبه تمت الاجارة والنكاح فلافرق بينهما . وحكى هذا القائل ان بعض العراقيين اجاز أن يزوج المولى امته عبده بغير صداق وهذا خلاف الكتاب زعم. قال أبو بكر ما أشد اقدام مخالفينا على الدعاوى على الكتاب والسنة ومن راعى كلامه وتفقد الفاظه قلت دعاويه بما لا سبيل له الى اثباته فان كان هذا القائل انما أراد انهم اجازوا أن يزوج امته عبده بغير تسمية مهر فان كتاب الله تعالى قد حكم بجواز ذلك في قوله (لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة) فحكم بصحة الطلاق في نكاح لامهر فيه مسمى فدعواه ان ذلك خلاف الكتاب قد أكذبها الكتاب وان كان مراده انهم قالوا انه لايثبت مهر ويستبيح بعضها بغير بدل فهذا مالانعلم احدا من العراقيين قاله فحصل هذا القائل على معنيين باطلين احداهما دعواه على الكتاب وقد بينا أن الكتاب بخلاف ماقال والثاني دعواه على بعض العراقيين ولم يقل أحد منهم ذلك بل قولهم في ذلك انه اذا زوج امته من عبده وجب لها المهر بالعقد لامتناع استباحة البضع بغير بدل ثم يسقط في الثاني حين يستحقه المولى لانها لاتملك والمولى هو الذي يملك مالها ولا يثبت للمولى على عبده دين فههنا حالان احداهما حال العقد يثبت فيها المهر على العبد والحال الثانية هي حال انتقاله الى المولى بعد العقد فيسقط كما ان رجلا لو كان له على آخر مال فقضاه اياه كان لما قبضه حالان احداهما حال قبضه فيملكه مضمونا بمثله ثم يصير قصاصا بماله عليه وكما نقول في الوكيل في الشرى ان المشترى انتقل اليه بالعقد ولا يملكه وينتقل في الثاني ملكه الى الموكل ولذلك نظائر كثيرة لايفهمها الا من ارتاض بالمعاني الفقهية وجالس أهل فقه هذا الشأن واخذ عنهم * قوله تعالى ﴿ محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان ﴾ يعني والله أعلم فانكحوهن محصنات غير مسافحات وأمر بان يكون العقد عليها بنكاح صحيح وان لايكون وطؤها على وجه الزنا لان الاحصان ههنا النكاح والسفاح الزنا

(ولا

* (ولا متخذات اخدان) يعني لا يكون وطؤها على حسب ما كانت عليه عادة أهل الجاهلية في اتخاذ الاخدان قال ابن عباس كان قوم منهم يحرمون ما ظهر من الزنا ويستحلون ما خفي منه والخدن هو الصديق للمرأة يزني بها سرا فنهى الله تعالى عن الفواحش ما ظهر منها وما بطن وزجر عن الوطء الا عن نكاح صحيح أو ملك يمين وسمى الله الاماء الفتيات بقوله (من فتياتكم المؤمنات) والفتاة اسم للشابة والعجوز الحرة لا تسمى فتاة والامة الشابة والعجوز كل واحدة منهما تسمى فتاة ويقال انها سميت فتاة وان كانت عجوزا لانها اذا كانت امة لا توقر توقير الكبيرة والفتوة حال الغرة والحداثة والله أعلم بالصواب

مطلب الفتاة تطلق على الامة ولو عجوزا

﴿ باب حد الامة والعبد ﴾

قال الله تعالى (فاذا أحصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) قال أبو بكر قرىء فاذا احصن بفتح الالف وقرىء بضم الالف فروى عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وقتادة ان ﴿ احصن ﴾ بالضم معناه تزوجن وعن عمر ابن مسعود والشعبي وابراهيم ﴿ احصن ﴾ بالفتح قالوا معناه اسلمن وقال الحسن يحصنها الزوج ويحصنها الاسلام * واختلف السلف في حد الامة متى يجب فقال من تاول قوله ﴿ فاذا احصن ﴾ بالضم على التزوج ان الامة لا يجب عليها الحد وان اسلمت ما لم تتزوج وهو مذهب ابن عباس والقائلين بقوله ومن تاول قوله ﴿ فاذا احصن ﴾ بالفتح على الاسلام جعل عليها الحد اذا اسلمت وزنت وان لم تتزوج وهو قول ابن مسعود والقائلين بقوله * وقال بعضهم تاويل من تاوله على اسلمن بعيد لان ذكر الايمان قد تقدم لهن بقوله (من فتياتكم المؤمنات) قال فيبعد أن يقال من فتياتكم المؤمنات فاذا آمن وليس هذا كما ظن لان قوله (من فتياتكم المؤمنات) انما هو في شأن النكاح وقد استأنف ذكر حكم آخر غيره وهو الحد فجاز استيناف ذكر الاسلام فيكون تقديره فاذا كن مسلمات فاتين بفاحشة فعليهن هذا الايد فيه احد ولو كان ذلك غير سائغ لما تاوله عمر وابن مسعود والجماعة الذين ذكرنا قولهم عليه وليس يمتنع أن يكون الامران جميعا من الاسلام والنكاح مرادين باللفظ لاحتماله لهما وتاويل السلف الآية عليهما . وليس الاسلام والتزويج شرطا في ايجاب الحد عليها اذا لم تحصن لم يجب لما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبد الله

ابن مسلمة عن مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبي هريرة وزيد ابن خالد الجهني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الامة اذا زنت ولم تحصن قال ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فبيعوها ولو بضفير والضفير الحبل وفي حديث سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في كل مرة فليقم عليها كتاب الله تعالى فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم بوجوب الحد عليها مع عدم الاحصان فان قيل فما فائدة شرط الله الاحصان في قوله (فاذا احصن) وهي محدودة في حال الاحصان وعدمه . قيل له لما كانت الحرة لا يجب عليها الرجم الا أن تكون مسلمة متزوجة اخبر الله تعالى انهن وان احصن بالاسلام وبالتزويج فليس عليهن اكثر من نصف حد الحرة ولولا ذلك لكان يجوز أن يتوهم افتراق حالها في حكم وجود الاحصان وعدمه فاذا كانت محصنة يكون عليها الرجم واذا كانت غير محصنة فنصف الحد فازال الله تعالى توهم من يظن ذلك واخبر انه ليس عليها الا نصف الحد في جميع الاحوال فهذه فائدة شرط الاحصان عند ذكر حدها ولما اوجب عليها نصف حد الحرة مع الاحصان علمنا انه اراد الجلد اذ الرجم لا ينتصف وقوله تعالى (فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) اراد به الاحصان من جهة الحرية لا الاحصان الموجب للرجم لانه لو اراد ذلك لم يصح أن يقال عليها نصف الرجم لانه لا يتبعض. وخص الله الامة بايجاب نصف حد الحرة عليها اذا زنت وعقلت الامة من ذلك ان العبد بمثابتها اذ كان المعنى الموجب لنقصان الحد معقولا من الظاهر وهو الرق وهو موجود في العبد * وكذلك قوله تعالى (والذين يرمون المحصنات) خص المحصنات بالذكر وعقلت الامة حكم المحصنين ايضا في هذه الآية اذا قذفوا اذ كان المعنى في المحصنة العفة والحرية والاسلام فحكموا للرجل بحكم النساء بالمعنى * وهذا يدل على أن الاحكام اذا عقلت بمعان فحيثما وجدت فالحكم ثابت حتى تقوم الدلالة على الاقتصار على بعض المواضع دون بعض

مطلب اذا عقلت الاحكام بمعان فحيث وجدت فالحكم ثابت

(فصل) قوله تعالى (فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن) يدل على جواز عطف الواجب على الندب لان النكاح ندب ليس بفرض وايتاء المهر واجب ونحوه قوله تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) ثم قال (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) ويصح عطف الندب على الواجب ايضا كقوله تعالى (ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى) فالعدل واجب والاحسان ندب وقوله تعالى (ذلك لمن خشي

العنت منكم) قال ابن عباس وسعيد بن جبير والضحاك وعطية العوفى هو الزنا وقال آخرون هو الضرر الشديد فى دين اودنيا من قوله تعالى (ودوا ماعنتم) وقوله (لمن خشى العنت منكم) راجع الى قوله (فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات) وهذا شرط الى المندوب اليه من ترك نكاح الامة والاقتصار على تزوج الحرة لئلا يكون ولده عبدا لغيره فاذا خشى العنت ولم يامن مواقعة المحظور فهو مباح لا كراهة فيه لا فى الفعل ولا فى الترك ثم عقب ذلك بقوله تعالى (وان تصبروا خير لكم) فابان عن موضع الندب والاختيار هو ترك نكاح الامة رأسا فكانت دلالة الآية مقتضية لكراهية نكاح الامة اذا لم يخش العنت ومتى خشى العنت فالنكاح مباح اذا لم تكن تحته حرة والاختيار أن يتركه رأسا وان خشى العنت لقوله (وان تصبروا خير لكم) وانما ندب الله تعالى الى ترك نكاح الامة رأسا مع خوف العنت لان الولد المولود على فراش النكاح من الامة يكون عبدا لسيدها ولم يكره استيلاد الامة بملك اليمين لان ولده منها يكون حرا وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم مايوافق معنى الآية فى كراهة نكاح الامة حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن الفضل بن جابر السقطى قال حدثنا محمد بن عقبة بن هرم السدوسى قال حدثنا أبو امية بن يعلى قال حدثنا هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انكحوا الاكفاء وانكحوهن واختاروا النطفكم واياكم والزنج فانه خلق مشوه فقوله انكحوا الاكفاء يدل على كراهة نكاح الامة لانها ليست بكفو للحر وقوله اختاروا لنطفكم يدل على ذلك ايضا لئلا يصير ولده عبدا مملوكا وماؤه ماء حر فينتقل بتزويجه الى الرق وروى فى خبر آخر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال تخيروا لنطفكم فان عرق السوء يدرك ولو بعد حين وقوله تعالى(يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم) يعنى والله أعلم يريد ليبين لنا مابنا الحاجة الى معرفته والبيان من الله تعالى على وجهين احدهما بالنص والآخر بالدلالة ولا تخلو حادثة صغيرة ولا كبيرة الا ولله فيها حكم اما بنص واما بدليل وهو نظير قوله (ثم ان علينا بيانه) وقوله (هذا بيان للناس) وقوله (مافرطنا فى الكتاب من شىء) وقوله (ويهديكم سنن الذين من قبلكم) من الناس من يقول ان هذا يدل على أن ماحرمه علينا وبين لنا تحريمه من النساء فى الآيتين اللتين قبل هذه الآية كان محرما على الذين كانوا من قبلنا من امم الانبياء المتقدمين وقال آخرون لا دلالة فيه على اتفاق شرائع وانما معناه يهديكم سنن

مطلب البيان من الله تعالى على وجهين

الذين من قبلكم في بيان مالكم فيه من المصلحة كما بينه لهم وان كانت العبادات والشرائع مختلفة في انفسها الا انها وان كانت مختلفة في انفسها فهي متفقة في باب المصالح وقال آخرون يبين لكم سنن الذين من قبلكم من أهل الحق وغيرهم لتجتنبوا الباطل وتحبوا الحق وقوله تعالى (ويتوب عليكم) يدل على بطلان مذهب أهل الاخبار لانه أخبر أنه يريد ان يتوب علينا وزعم هؤلاء أنه يريد من المصرين الاصرار ولا يريد منهم التوبة والاستغفار * قوله تعالى (ويريد الذين يتبعون الشهوات) فقال قائلون المراد به كل مبطل لانه يتبع شهوة نفسه فيما وافق الحق أو خالفه ولا يتبع الحق في مخالفة الشهوة وقال مجاهد أراد به الزنا وقال السدي اليهود والنصارى * وقوله (ان تميلوا ميلا عظيما) يعني به العدول عن الاستقامة بالاستكثار من المعصية وتكون ارادتهم للميل على أحد وجهين اما العداوتهم أو للانس بهم والسكون اليهم في الاقامة على المعصية فاخبر الله تعالى ان ارادته لنا خلاف ارادة هؤلاء * وقد دلت الآية على ان القصد في اتباع الشهوة مذموم الا ان يوافق الحق فيكون حينئذ غير مذموم في اتباع شهوته اذ كان قصده اتباع الحق ولكن من كان هذا سبيله لا يطلق عليه أنه متبع لشهوته لان قصده فيه اتباع الحق وافق شهوته أو خالفها * قوله تعالى (يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا) التخفيف هو تسهيل التكليف وهو خلاف التثقيل وهو نظير قوله تعالى (ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم) وقوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله تعالى (ما يريد ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم) فنفى الضيق والثقل والحرج عنا في هذه الآيات ونظيره قول النبي ﷺ جئتكم بالحنيفية السمحة وذلك لانه وان حرم علينا ما ذكر تحريمه من النساء فقد اباح لنا غيرهن من سائر النساء تارة بنكاح وتارة بملك يمين وكذلك سائر المحرمات قد اباح لنا من جنسها اضعاف ما حظر فجعل لنا مندوحة عن الحرام بما اباح من الحلال وعلى هذا المعنى ماروي عن عبد الله بن مسعود ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم يعني أنه لم يقتصر بالشفاء على المحرمات بل جعل لنا مندوحة وغنى عن المحرمات بما اباحه لنا من الاغذية والادوية حتى لا يضر بافقد ما حرم في أمور دنيانا وقد روي عن النبي ﷺ أنه ما خير بين أمرين الا اختار ايسرهما * وهذه الآيات يحتج بها في المصير الى التخفيف فيما اختلف فيه الفقهاء وسوغوا فيه الاجتهاد وفيه الدلالة على بطلان مذهب المجبرة في

مطلب في المعنى المراد من قول ابن مسعود ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم

قولهم

قولهم ان الله يكلف العباد مالا يطيقون لاخباره بانه يريد التخفيف عنا وتكليف مالا يطاق غاية التثقيل والله أعلم بمعاني كتابه

باب التجارات وخيار البيع

قال الله تعالى (يا ايها الذين امنوا لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) قال أبو بكر قد انتظم هذا العموم النهي عن أكل مال الغير بالباطل وأكل مال نفسه بالباطل وذلك لان قوله تعالى (اموالكم) يقع على مال الغير ومال نفسه كقوله تعالى (ولا تقتلوا أنفسكم) قد اقتضى النهي عن قتل غيره وقتل نفسه فكذلك قوله تعالى (لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل) نهي لكل أحد عن أكل مال نفسه ومال غيره بالباطل وأكل مال نفسه بالباطل انفاقه في معاصي الله وأكل مال الغير بالباطل قد قيل فيه وجهان أحدهما ماقال السدي وهو ان يأكل بالربا والقمار والبخس والظلم وقال ابن عباس والحسن ان يأكله بغير عوض فلما نزلت هذه الآية كان الرجل يتحرج ان يأكل عند أحد من الناس الى ان نسخ ذلك بالآية التي في النور (ليس على الاعمى حرج) الى قوله تعالى (ولا على أنفسكم ان تأكلوا من بيوتكم) الآية قال أبو بكر يشبه أن يكون مراد ابن عباس والحسن ان الناس تحرجوا بعد نزول الآية ان يأكلوا عند أحد لا على ان الآية أوجبت ذلك لان الهبات والصدقات لم تكن محظورة قط بهذه الآية وكذلك الاكل عند غيره اللهم الا أن يكون المراد الاكل عند غيره بغير اذنه فهذا لعمري قد تناولته الآية وقد روى الشعبي عن علقمة عن عبد الله قال هي محكمة ما نسخت ولا تنسخ الى يوم القيامة وروى الربيع عن الحسن قال ما نسخها شيء من القرآن ونظير ما اقتضته الآية من النهي عن أكل مال الغير قوله تعالى (ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام) وقول النبي ﷺ لا يحل مال امرىء مسلم الا بطيبة من نفسه وعلى ان النهي عن أكل مال الغير معقود بصفة وهو ان يأكله بالباطل وقد تضمن ذلك أكل ابدال العقود الفاسدة كأثمان البياعات الفاسدة وكمن اشترى شيا من المأكول فوجده فاسدا لاينتفع به نحو البيض والجوز فيكون أكل ثمنه أكل مال بالباطل وكذلك ثمن كل مالا قيمة له ولا ينتفع به كالقرد والخنزير والذباب والزنابير وسائر مالا منفعة فيه فلا انتفاع بأثمان جميع ذلك أكل مال بالباطل وكذلك اجرة النائحة والمغنية وكذلك ثمن الميتة والخمر والخنزير وهذا يدل على ان من باع بيعا فاسدا وأخذ ثمنه أنه منهي عن أكل ثمنه وعليه رده الى مشتريه وكذلك

قال اصحابنا أنه اذا تصرف فيه فربح فيه وقد كان عقد عليه (١) بعينة وقبضه ان عليه ان يتصدق به لانه ربح حصل له من وجه محظور وقوله تعالى (لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل) منتظم لهذه المعانى كلها ونظائرها من العقود المحرمة فان قيل هل اقتضى ظاهر الآية تحريم أكل الهبات والصدقات والاباحة للمال من صاحبه قيل له كل ما اباحه الله تعالى من العقود واطلقه من جواز أكل مال الغير باباحته اياه فخارج عن حكم الآية لان الحظر فى أكل المال مقيد بشريطة وهى أن يكون أكل مال بالباطل وما اباحه الله تعالى واحله فليس بباطل بل هو حق فنحتاج ان ننظر الى السبب الذى يستبيح أكل هذا المال فان كان مباحا فليس بباطل ولم تتناوله الآية وان كان محظورا فقد اقتضته الآية وأما قوله تعالى (الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) اقتضى اباحة سائر التجارات الواقعة عن تراض والتجارة اسم واقع على عقود المعاوضات المقصود بها طلب الارباح قال الله تعالى (هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله) فسمى الايمان تجارة على وجه المجاز تشبيها بالتجارات المقصود بها الارباح وقال تعالى (ترجون تجارة لن تبور) كما سمى بذل النفوس لجهاد اعداء الله تعالى شرى قال الله تعالى (ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله) فسمى بذل النفوس شراء على وجه المجاز وقال الله تعالى (ولقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق ولبئس ماشروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) فسمى ذلك بيعا وشراء على وجه المجاز تشبيها بعقود الاشرية والبياعات التى تحصل بها الاعواض كذلك سمى الايمان بالله تعالى تجارة لما استحق به من الثواب الجزيل والابدال الجسيمة فتدخل فى قوله تعالى (الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) عقود البياعات والاجارات والهبات المشروطة فيها الاعواض لان المبتغى فى جميع ذلك فى عادات الناس تحصيل الاعواض لا غير * ولا يسمى النكاح تجارة فى العرف والعادة اذ ليس المبتغى منه فى الاكثر الاعم تحصيل العوض الذى هو مهر وانما المبتغى فيه أحوال الزوج من الصلاح والعقل والدين والشرف والجاه ونحو ذلك فلم يسم تجارة لهذا المعنى وكذلك الخلع والعتق على مال ليس يكاد يسمى شئ من ذلك تجارة ولما ذكرنا من اختصاص اسم التجارة بما وصفنا قال أبو حنيفة ومحمد ان المأذون له فى التجارة لا يزوج أمته ولا عبده ولا يكاتب ولا يعتق على مال ولا يتزوج هو أيضا وان كانت أمة لا تزوج نفسها لان تصرفه مقصور

(قوله بعينة) وذلك كما لو باع رجل سلعة من آخر بثمن معلوم الى اجل معلوم ثم اشتراها باقل من الثمن الذى باعها به (لمصححه)

على

على التجارة وليست هذه العقود من التجارة وقالوا انه يؤاجر نفسه وعبيده ومافى يده من أموال التجارة اذ كانت الاجارة من التجارة وكذلك قالوا فى المضارب وشريك العنان لان تصرفهما مقصور على التجارة دون غيرها ولم يختلف الناس ان البيوع من التجارات * واختلف أهل العلم فى لفظ البيع كيف هو قال أصحابنا اذا قال الرجل بعنى عبدك هذا بألف درهم فقال قد بعتك لم يقع البيع حتى يقبل الاول ولا يصح عندهم ايجاب البيع ولا قبوله الا بلفظ الماضى ولا يقع بلفظ الاستقبال لان قوله بعنى انما هو سوم وأمر بالبيع وليس بايقاع للعقد والامر بالبيع ليس ببيع وكذلك قوله اشترى منك ليس بشرى وانما هو أخبار بانه يشتريه لان الالف للاستقبال وكذلك قول البائع اشتر منى وقوله أبيعك ليس ذلك بلفظ العقد وانما هو اخبار بانه سيعقد او أمر به وقالوا فى النكاح القياس ان يكون مثله الا انهم استحسنوا فقالوا اذا قال زوجنى بنتك فقال قد زوجتك انه يكون نكاحا ولا يحتاج الزوج بعد ذلك الى قبول لحديث سهل بن سعد فى قصة المرأة التى وهبت نفسها للنبى ﷺ فلم يقبلها فقال له رجل زوجنيها فراجعه النبى صلى الله عليه وسلم فيما يعطيها الى ان قال له زوجتكها عقدا بما معك من القرآن فجعل النبى ﷺ قوله زوجنيها مع قوله زوجتكها عقدا واقعا ولاخبار اخر قد رويت فى ذلك ولانه ليس المقصد فى النكاح الدخول فيه على وجه المساومة والعادة فى مثله انهم لا يفرقون فيه بين قوله زوجنى وبين قوله قد زوجتك فلما جرت العادة فى النكاح بما وصفنا كان قوله قد تزوجتك وقوله زوجينى نفسك سواء * ولما كانت العادة فى البيع دخولهم فيه على وجه السوم بديا كان ذلك سوما ولم يكن عقدا فحملوه على القياس وقد قال أصحابنا فيما جرت به العادة بانهم يريدون به ايجاب التمليك وايقاع العقد انه يقع به العقد وهو ان يساومه على شئ ثم يزن له الدراهم ويأخذ المبيع فجعلوا ذلك عقدا لوقوع تراضيهما به وتسليم كل واحد منهما الى صاحبه ماطلبه منه وذلك لان جريان العادة بالشئ كالنطق به اذ كان المقصد من القول الاخبار عن الضمير والاعتقاد فاذا علم ذلك بالعادة مع التسليم للمعقود عليه اجروا ذلك مجرى العقد وكما يهدى الانسان لغيره فيقبضه فيكون قبولا للهبة ونحر النبى ﷺ بدنات ثم قال من شاء فليقتطع فقام الاقتطاع فى ذلك مقام القبول للهبة فى ايجاب التمليك فهذه الوجوه التى ذكرناها هى طرق التراضى المشروط فى قوله (الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) * وقال مالك بن انس اذا قال بعنى هذا بكذا فقال قد بعتك فقد تم البيع وقال الشافعى لا يصح النكاح حتى يقول قد زوجتكها او يقول

الآخر قد قبلت تزويجها أو يقول الخاطب زوجنيها ويقول الولي قد زوجتكها فلا يحتاج في هذا الى قول الزوج قد قبلت * فان قيل على ما ذكرنا من قول أصحابنا في المتساومين اذا تساوما على السلعة ثم وزن المشتري الثمن وسلمه اليه وسلم البائع السلعة اليه ان ذلك بيع وهو تجارة عن تراض غير جائز أن يكون هذا بيعا لان لعقد البيع صيغة وهي الايجاب والقبول بالقول وذلك معدوم فيما وصفت وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن بيع المنابذة والملامسة وبيع الحصاة وما ذكرتموه في معنى هذه البياعات التي أبطلها النبي ﷺ لوقوعها بغير لفظ البيع قيل له ليس هذا كما ظننت وليس ما اجازه اصحابنا مما نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لان بيع الملامسة هو وقوع العقد باللمس والمنابذة وقوع العقد بنبذه اليه وكذلك بيع الحصاة هو أن يضع عليه حصاة فتكون هذه الافعال عندهم موجبة لوقوع البيع فهذه بيوع معقودة على المخاطرة ولا تعلق لهذه الاسباب التي علقوا وقوع البيع بها بعقد البيع واما ما أجازه أصحابنا فهو أن يتساوما على ثمن يقف البيع عليه ثم يزن له المشتري الثمن ويسلم البائع اليه المبيع وتسليم المبيع والثمن من حقوق البيع واحكامه فلما فعلا موجب العقد من التسليم صار ذلك رضى منهما بما وقف عليه العقد من السوم ولمس الثوب ووضع الحصاة ونبذه ليس من موجبات العقد ولا من أحكامه فصار العقد معلقا على خطر فلا يجوز وصار ذلك أصلا في امتناع وقوع البياعات على الاخطار وذلك أن يقول بعتكه اذا قدم زيد واذا جاء غد ونحو ذلك وقوله تعالى (الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) عموم في اطلاق سائر التجارات واباحتها وهو كقوله تعالى (وأحل الله البيع) في اقتضاء عمومه لاباحة سائر البيوع الا ما خصه التحريم لان اسم التجارة اعم من اسم البيع لان اسم التجارة ينتظم عقود الاجارات والهبات الواقعة على الاعواض والبياعات فيضمن قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) معنيين أحدهما نهي معقود بشريطة محتاجة الى بيان في ايجاب حكمه وهو قوله تعالى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) لانه يحتاج الى أن يثبت انه اكل مال باطل حتى يتناوله حكم اللفظ والمعنى الثاني اطلاق سائر التجارات وهو عموم في جميعها لا اجمال فيه ولا شريطة فلو خلينا وظاهره لاجزنا سائر ما يسمى تجارة الا ان الله تعالى قد خص منها أشياء بنص الكتاب وأشياء بسنة الرسول ﷺ فالخمر والميتة والدم ولحم الخنزير وسائر المحرمات في الكتاب لا يجوز بيعها لان اطلاق لفظ التحريم يقتضي سائر وجوه الانتفاع وقال النبي ﷺ لعن الله اليهود حرمت عليهم

الشحوم

الشحوم فباعوها واكلوا أثمانها وقال فى الخمر ان الذى حرمها حرم بيعها واكل ثمنها ولعن بائعها ومشتريها ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وبيع العبد الآبق وبيع مالم يقبض وبيع ماليس عند الانسان ونحوها من البياعات المجهولة والمعقودة على غرر جميع ذلك مخصوص من ظاهر قوله تعالى (الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) *وقد قرىء قوله (الا أن تكون تجارة عن تراض) بالنصب والرفع فمن قرأها بالنصب كان تقديره الا أن تكون الاموال تجارة عن تراض فتكون التجارة الواقعة عن تراض مستثناة من النهى عن أكل المال اذ كان أكل المال بالباطل قد يكون من جهة التجارة ومن غير جهة التجارة فاستثنى التجارة من الجملة وبين أنها ليست أكل المال بالباطل ومن قرأها بالرفع كان تقديره الا أن تقع تجارة كقول الشاعر

فدى لبنى شيبان رحلى وناقتى * اذا كان يوم ذو كواكب أشهب

يعنى اذا حدث يوم كذلك واذا كان معناه على هذا كان النهى عن أكل المال بالباطل على اطلاقه لم يستثن منه شيء وكان ذلك استثناء منقطعا بمنزلة لكن ان وقعت تجارة عن تراض فهو مباح* وقد دلت هذه الآية على بطلان قول القائلين بتحريم المكاسب لاباحة الله التجارة الواقعة عن تراض ونحوه قوله تعالى (وأحل الله البيع) وقوله تعالى (فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله) وقوله تعالى (وآخرون يضربون فى الارض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون فى سبيل الله) فذكر الضرب فى الارض للتجارة وطلب المعاش مع الجهاد فى سبيل الله فدل ذلك على أنه مندوب اليه والله تعالى أعلم وبالله التوفيق

باب خيار المتبايعين

اختلف أهل العلم فى خيار المتبايعين فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد ومالك بن أنس اذا عقد بيع بكلام فلا خيار لهما وان لم يتفرقا وروى نحوه عن عمر بن الخطاب وقال الثورى والليث وعبيد الله بن الحسن والشافعى اذا عقدا فهما بالخيار مالم يتفرقا وقال الاوزاعى هما بالخيار مالم يتفرقا الا فى بيوع ثلاثة بيع مزايدة الغنائم والشركة فى الميراث والشركة فى التجارة فاذا صافقه فقد وجب وليسا فيه بالخيار *ووقت الفرقة أن يتوارى كل واحد منهما عن صاحبه وقال الليث التفرق أن يقوم أحدهما وكل من أوجب الخيار يقول اذا خيره فى المجلس فاختار فقد وجب البيع وروى خيار المجلس عن ابن عمر * قال أبو بكر قوله تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم

بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) يقتضي جواز الاكل بوقوع البيع عن تراض قبل الافتراق اذ كانت التجارة انما هي الايجاب والقبول في عقد البيع وليس التفرق والاجتماع من التجارة في شيء ولا يسمى ذلك تجارة في شرع ولا لغة فاذا كان الله قد أباح اكل ما اشترى بعد وقوع التجارة عن تراض فمانع ذلك بايجاب الخيار خارج عن ظاهر الآية مخصص لها بغير دلالة ويدل على ذلك أيضا قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا وفوا بالعقود) فألزم كل عاقد الوفاء بما عقد على نفسه وذلك عقد قد عقده كل واحد منهما على نفسه فيلزمه الوفاء به وفي اثبات الخيار نفي للزوم الوفاء به وذلك خلاف مقتضى الآية ويدل عليه أيضا قوله تعالى (اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه) الى قوله تعالى (الا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها واشهدوا اذا تبايعتم) ثم أمر عند عدم الشهود باخذ الرهن وثيقة بالثمن وذلك مامور به عند عقده البيع قبل التفرق لانه قال تعالى (اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه) فامر بالكتاب عند عقده المداينة وأمر بالكتابة بالعدل وأمر الذي عليه الدين بالاملاء وفي ذلك دليل على أن عقده المداينة قد أثبت الدين عليه بقوله تعالى (وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيأ) فلو لم يكن عقد المداينة موجبا للحق عليه قبل الافتراق لما قال (وليملل الذي عليه الحق) ولما وعظه بالبخس وهو لا شيء عليه لان ثبوت الخيار له يمنع ثبوت الدين للبائع في ذمته وفي ايجاب الله تعالى الحق عليه بعقد المداينة في قوله تعالى (وليملل الذي عليه الحق) دليل على نفي الخيار وايجاب البتات ثم قال تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) تحصينا للمال واحتياطا للبائع من جحود المطلوب أو موته قبل ادائه ثم قال تعالى (ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا الى أجله ذلكم أقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان الا ترتابوا)ولو كان لهما الخيار قبل الفرقة لم يكن في الاشهاد احتياط ولا كان اقوم للشهادة اذ لا يمكن للشاهد اقامة الشهادة بثبوت المال ثم قال (واشهدوا اذا تبايعتم) واذا هي للوقت فاقتضى ذلك الامر بالشهادة عند وقوع التبايع من غير ذكر الفرقة ثم امر برهن مقبوض في السفر بدلا من الاحتياط بالاشهاد في الحضر وفي اثبات الخيار ابطال الرهن اذ غير جائز اعطاء الرهن بدين لم يجب بعد فدلت الآية بما تضمنته من الامر بالاشهاد على عقد المداينة وعلى التبايع والاحتياط في تحصين المال تارة بالاشهاد وتارة بالرهن ان العقد قد اوجب ملك المبيع للمشترى وملك الثمن للبائع بغير خيار لهما اذ كان اثبات الخيار نافيا لمعاني الاشهاد والرهن ونافيا لصحة الاقرار

بالدين

بالدين فان قيل الامر بالاشهاد والرهن ينصرف الى أحد المعنيين اما أن يكون الشهود حاضرين العقد ويفترقان بحضرتهم فتصح حينئذ شهادتهم على صحة البيع ولزوم الثمن واما ان يتعاقدا فيما بينهما عقد مداينة ثم يفترقان ويقران عند الشهود بعد ذلك فيشهد الشهود على اقرارهما به أو يرهنه بالدين رهنا فيصح قيل له أول ما فى ذلك ان الوجهين جميعا خلاف الآية وفيهما ابطال ما تضمنته من الاحتياط بالاشهاد والرهن وذلك لان الله تعالى قال (اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه) الى قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين) فامر بالاشهاد على عقد المداينة عند وقوعه بلا تراخ احتياطا لهما وزعمت انت أنه يشهد بعد الافتراق وجائز أن تهلك السلعة قبل الافتراق فيبطل الدين أو يجحده الى ان يفترقا ويشهدا وجائز أن يموت فلا يصل البائع الى تحصين ماله بالاشهاد وقال الله تعالى (واشهدوا اذا تبايعتم) فندب الى الاشهاد على التبايع عند وقوعه ولم يقل اذا تبايعتم وتفرقتم وموجب الخيار مثبت فى الآية من التفرق ما ليس فيها وغير جائز ان يزاد فى حكم الآية ما ليس فيها وان تركا الاشهاد الى بعد الافتراق كان فى ذلك ترك الاحتياط الذى من اجله ندب الى الاشهاد وعسى ان يموت المشترى قبل الاشهاد او يجحده فيصير حينئذ ايجاب الخيار مسقطا لمعنى الاحتياط وتحصين المال بالاشهاد وفى ذلك دليل على وقوع البيع بالايجاب والقبول بتاتا لا خيار فيه لواحد منهما فان قيل فلو شرطا فى البيع ثبوت الخيار لثلاث كان الاشهاد عليه صحيحا مع شرط الخيار ولم يكن ما تلوت من آية الدين وكتب الكتاب والاشهاد والرهن مانعا وقوعه على شرط الخيار وصحة الاشهاد عليه فكذلك اثبات خيار المجلس لا ينفى صحة الشهادة والرهن قيل له الآية بما فيها من الاشهاد لم تتضمن البيع المشروط فيه الخيار وانما تضمنت بيعا باتا وانما اجزنا شرط الخيار بدلالة خصصناه بها من جملة ما تضمنته الآية فى المداينات واستعملنا حكمها فى البياعات العارية من شرط الخيار فليس فيما اجزنا من البيع المعقود على شرط الخيار ما يمنع استعمال حكم الآية بما انتظمته من الاحتياط بالاشهاد والرهن وصحة اقرار العاقد فى البياعات التى لم يشرط فيها خيار والبيع المعقود على شرط الخيار خارج عن حكم الآية غير مراد بها لما وصفنا حتى يسقط الخيار ويتم البيع فحينئذ يكونان مندوبين الى الاشهاد على الاقرار دون التبايع ولو اثبتنا الخيار فى كل بيع وتم البيع على حسب ما يذهب اليه مخالفونا لم يبق للآية موضع يستعمل فيه حكمها على حسب مقتضاها وموجبها وأيضا فان اثبات الخيار انما يكون مع عدم الرضى بالبيع ليرتئى فى ابرام البيع أو فسخه فاذا تعاقدا عقد البيع من غير

شرط الخيار فكل واحد منهما راض بتمليك ما عقد عليه لصاحبه فلا معنى لاثبات الخيار فيه مع وجود الرضى به ووجود الرضى مانع من الخيار ألا ترى أنه لا خلاف بين المثبتين لخيار المجلس أنه اذا قال لصاحبه اختر فاختاره ورضى به ان ذلك مبطل لخيارهما وليس فى ذلك أكثر من رضاهما بامضاء البيع والرضى موجود منهما بنفس المعاقدة فلا يحتاجان الى رضى ثان لانه لو جاز ان يشترط بعد رضاهما به بديا بالعقد رضى آخر لجاز ان يشترط رضى ثان وثالث وكان لا يمنع رضاهما به من اثبات خيار ثالث ورابع فلما بطل هذا صح ان رضاهما بالبيع هو ابطال للخيار واتمام للبيع وانما صح خيار الشرط فى البيع لانه لم يوجد من المشروط له الخيار رضى باخراج شيئه من ملكه حين شرط لنفسه الخيار ومن اجل ذلك جاز اثبات الخيار فيه * فان قيل فانت قد أثبت خيار الرؤية وخيار العيب مع وجود الرضى بالبيع ولم يمنع رضاهما من اثبات الخيار على هذا الوجه فكذلك لا يمنع رضاهما به من اثبات خيار المجلس * قيل له ليس خيار الرؤية وخيار العيب من خيار المجلس فى شىء وذلك لان خيار الرؤية لا يمنع وقوع الملك لكل واحد منهما فيما عقد صاحبه من جهته لوجود الرضى من كل واحد منهما به فليس لهذا الخيار تاثير فى نفى الملك بل الملك واقع مع وجود الخيار لاجل وجود الرضى من كل واحد منهما به وخيار المجلس على قول القائلين به مانع من وقوع الملك لكل واحد منهما فيما ملكه اياه صاحبه مع وجود الرضى من كل واحد منهما بتمليكه اياه ولا فرق بين الرضى به بديا بايجابه له العقد وبينه اذا قال قد رضيت فاختر ورضى به صاحبه فلا فرق بين البيع فيما فيه خيار الرؤية وخيار العيب وبين ما ليس فيه واحد من الخيارين فى باب وقوع الملك به وانما يختلفان بعد ذلك فى خيار غير ناف للملك وانما هو لاجل جهالة صفات المبيع عنده او لفوت جزء منه موجب له بالعقد ويدل على ان الرضى بالعقد هو الموجب للملك اتفاق الجميع على وقوع الملك لكل واحد منهما بعد الافتراق وبطلان الخيار به وقد علمنا أنه ليس فى الفرقة دلالة على الرضى ولا على نفيه لان حكم الفرقة والبقاء فى المجلس سواء فى نفى دلالته على الرضى فعلمنا ان الملك انما وقع بالرضى بديا بالعقد لا بالفرقة وأيضا فانه ليس فى الاصول فرقة يتعلق بها تمليك وتصحيح العقد بل فى الاصول ان الفرقة انما تؤثر فى فسخ كثير من العقود من ذلك الفرقة عن عقد الصرف قبل القبض وعن السلم قبل القبض لرأس المال وعن الدين بالدين قبل تعيين أحدهما فلما وجدنا الفرقة فى الاصول فى كثير من العقود انما تاثيرها فى ابطال العقد دون جوازه ولم تجد فى

الاصول

الاصول فرقة مؤثرة فى تصحيح العقد وجوازه ثبت ان اعتبار خيار المجلس ووقوع الفرقة فى تصحيح العقد خارج عن الاصول مع مافيه من مخالفة ظاهر الكتاب وايضا قد ثبت بالسنة واتفاق الامة ان من شرط صحة عقد افتراقهما عن مجلس العقد عن قبض صحيح فان كان خيار المجلس ثابتا فى عقد الصرف مع التقابض والعقد لم يتم مابقى الخيار فاذا افترقا لم يجز ان يصح بالافتراق مامن شانه ان يبطله الافتراق قبل صحته فاذا كانا قد افترقا عنه ولما يصح بعد لم يجز ان يصح بالافتراق فيكون الموجب لصحته هو الموجب لبطلانه ويدل على نفى خيار المجلس قول النبى ﷺ لايحل مال امرىء مسلم الا بطيبة من نفسه فاحل له المال بطيبة من نفسه وقد وجد ذلك بعقد البيع فوجب بمقتضى الخبر ان يحل له ودلالة الخبر على ذلك كدلالة قوله تعالى (الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) * ويدل عليه نهى النبى ﷺ عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان صاع البائع وصاع المشترى فاباح بيعه اذا جرى فيه الصاعان ولم يشرط فيه الافتراق فوجب على ذلك ان يجوز بيعه اذا اكتاله من بائعه فى المجلس الذى تعاقدا فيه وقال النبى ﷺ من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه فلما اجاز بيعه بعد القبض ولم يشرط فيه الافتراق فوجب بقضية الخبر انه اذا قبضه فى المجلس ان يجوز بيعه وذلك ينفى خيار البائع لان ما للبائع فيه خيار لايجوز تصرف المشترى فيه * ويدل عليه ايضا قول النبى صلى الله عليه وسلم من باع عبدا وله مال فماله للبائع الا ان يشترط المبتاع ومن باع نخلا وله ثمرة فثمرته للبائع الا ان يشترط المبتاع فجعل الثمرة ومال العبد للمشترى بالشرط من غير ذكر التفريق ومحال ان يملكها المشترى قبل ملك الاصل المعقود عليه فدل ذلك على وقوع الملك للمشترى بنفس العقد * ويدل عليه أيضا قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث ابى هريرة لن يجزى ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه واتفق الفقهاء على أنه لايحتاج الى استيناف عتق بعد الشرى وانه متى صح له الملك عتق عليه فالنبى صلى الله عليه وسلم أوجب عتقه بالشرى من غير شرط الفرقة ويدل عليه من جهة النظر أن المجلس قد يطول ويقصر فلو علقنا وقوع الملك على خيار المجلس لاوجب بطلانه لجهالة مدة الخيار الذى علق عليه وقوع الملك ألا يرى أنه لو باعه بيعا باتا او شرطا الخيار لهما بمقدار قعود فلان فى مجلسه كان البيع باطلا لجهالة مدة الخيار الذى تعلقت عليه صحة العقد واحتج القائلون بخيار المجلس بما روى عن ابن عمر وأبى برزة وحكيم بن حزام عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال المتبايعان بالخيار مالم يفترقا وروى عن نافع عن ابن عمر عن النبى ﷺ أنه قال اذا تبايع

المتبايعان بالبيع فكل واحد منهما بالخيار من بائعه مالم يفترقا أو يكون بيعهما عن خيار فاذا كان عن خيار فقد وجب وكان ابن عمر اذا بايع الرجل ولم يخيره وأراد الا يقيله قام فمشى هنيهة ثم رجع * فاحتج القائلون بهذه المقالة بظاهر قوله المتبايعان بالخيار مالم يفترقا وابن عمر هو راوى الحديث وقد عقل من مراد النبى ﷺ فرقة الابدان * قال أبو بكر فاما ماروى من فعل ابن عمر فلا دلالة فيه على أنه من مذهبه لانه جائز أن يكون خاف أن يكون بائعه ممن يرى الخيار فى المجلس فيحذر منه بذلك حذر انما لحقه فى البراءة من العيوب حتى خوصم الى عثمان فحمله على خلاف رأيه ولم يجز البراءة الا ان يبينه لمبتاعه وقد روى عن ابن عمر مايدل على موافقته وهو ماروى ابن شهاب عن حمزة بن عبد الله بن عمر عن أبيه قال ماأدركت الصفقة حيا فهو من مال المبتاع وهذا يدل على أنه كان يرى أن المبيع كان يدخل فى ملك المشترى بالصفقة ويخرج عن ملك البائع وذلك ينفى الخيار وأما قوله ﷺ المتبايعان بالخيار مالم يفترقا وفى بعض الالفاظ البائعان بالخيار مالم يفترقا فان حقيقته تقتضى حال التبايع وهى حال السوم فاذا ابرما البيع وتراضيا فقد وقع البيع فليسا متبايعين فى هذه الحال فى الحقيقة كما ان المتضاربين والمتقاتلين انما يلحقهما هذا الاسم فى حال التضارب والتقاتل وبعد انقضاء الفعل لا يسميان به على الاطلاق وانما يقال كان متقاتلين ومتضاربين واذا كانت حقيقة معنى اللفظ ماوصفنا لم يصح الاستدلال فى موضع الخلاف به فان قيل هذا التأويل يؤدى الى اسقاط فائدة الخبر لانه غير مشكل على أحد ان المتساومين قبل وجود التراضى بالعقد هما على خيارهما فى ايقاع العقد او تركه * قيل له بل فيه أعظم الفوائد وهو انه قد كان جائزا أن يظن ظان أن البائع اذا قال للمشترى قد بعتك أن لا يكون له رجوع فيه قبل قبول المشترى كالعتق على مال والخلع على مال انه ليس للمولى ولا للزوج الرجوع فيه قبل قبول العبد والمرأة فابان النبى صلى الله عليه وسلم حكم البيع فى اثبات الخيار لكل واحد منهما فى الرجوع قبل قبول الآخر وانه مفارق للعتق والخلع فان قيل كيف يجوز أن يسمى المتساومان متبايعين قبل وقوع العقد بينهما * قيل له ذلك جائز اذا قصدا الى البيع باظهار السوم فيه كما نسمى القاصدين الى القتل متقاتلين وان لم يقع منهما قتل بعد وكما قيل لولد ابراهيم عليه السلام المأمور بذبحه الذبيح لقربه من الذبح وان لم يذبح وقال تعالى (فاذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف) والمعنى فيه مقاربة البلوغ ألا ترى انه قال فى آية أخرى (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن) وأراد به حقيقة البلوغ فجائز على هذا أن يسمى المتساومان

مطلب فى قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار

متبايعين اذا قصدا ايقاع العقد على النحو الذى بيناو الذى لا يختل على أحدانهما بعد وقوع البيع منهما لا يسميان متبايعين على الحقيقة كسائر الافعال اذا انقضت زال عن فاعلها الاسماء المشتقة لها من أفعالهم الا فى اسماء المدح والذم على ما بينا فى صدر هذا الكتاب وانما يقال كانا متبايعين وكانا متقايلين وكانا متضاربين * ويدل على ان هذا الاسم ليس بحقيقة لهما بعد ايقاع العقد انه قد يصح منهما الاقالة والفسخ بعد العقد وهما فى الحقيقة متقايلان فى حال فعل الاقالة وغير جائز أن يكونا متقايلين متفاسخين ومتبايعين فى حال واحدة فدل ذلك على ان اطلاق اسم المتبايعين عليهما انما يتناول حال السوم وايقاع العقد حقيقة وان هذا الاسم انما يلحقهما بعد انقضاء العقد على معنى أنهما كانا متبايعين وذلك مجاز واذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على الحقيقة وهى حال التبايع وهو أن يقول قد بعتك فاطلق اسم البيع من قبل نفسه قبل قبول الآخر فهذه هى الحال التى هما متبايعان فيها وهى حال ثبوت الخيار لكل واحد منهما فللبائع الخيار فى الفسخ قبل قبول الآخر وللمشترى الخيار فى القبول قبل الافتراق ويدلك على أن المراد هذه الحال قوله المتبايعان وانما البائع أحدهما وهو صاحب السلعة فكانه قال اذا قال البائع قد بعت فهما بالخيار قبل الافتراق لانه معلوم ان المشترى ليس ببائع فثبت ان المراد اذا باع البائع قبل قبول المشترى * وقد اختلف الفقهاء فى تاويل قوله ﷺ المتبايعان بالخيار مالم يفترقا فروى عن محمد بن الحسن ان معناه اذا قال البائع قد بعتك فله أن يرجع مالم يقل المشترى قبلت قال وهو قول أبى حنيفة وعن أبى يوسف هما المتساومان فاذا قال بعتك بعشرة فللمشترى خيار القبول فى المجلس وللبائع خيار الرجوع فيه قبل قبول المشترى ومتى قام أحدهما قبل قبول البيع بطل الخيار الذى كان لهما ولم تكن لواحد منهما اجازته فحمله محمد على الافتراق بالقول وذلك سائغ قال الله تعالى (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة) ويقال تشاور القوم فى كذا فافترقوا عن كذا يراد به الاجتماع على قول والرضى به وان كانوا مجتمعين فى المجلس ويدل على أن المراد الافتراق بالقول ما حدثنا محمد بن بكر البصرى قال حدثنا أبو داود قال حدثنا قتيبة قال حدثنا الليث عن محمد بن عجلان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا الا أن تكون صفقة خيار ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية ان يستقيله * وقوله المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا هو على الافتراق بالقول ألا ترى أنه قال ولا يحل له ان يفارقه خشية أن يستقيله وهذا

هو افتراق الابدان بعد الافتراق بالقول وصحة وقوع العقد به والاستقالة هو مسئلته الاقالة وهذا يدل من وجهين على نفي الخيار بعد وقوع العقد أحدهما انه لو كان له خيار المجلس لما احتاج الى أن يساله الاقالة بل كان هو يفسخه بحق الخيار الذي له فيه والثاني ان الاقالة لا تكون الا بعد صحة العقد وحصول ملك كل واحد منهما فيما عقد عليه من قبل صاحبه فهذا أيضا يدل على نفي الخيار وصحة البيع وقوله ولا يحل له أن يفارقه يدل على أنه مندوب الى اقالته اذا سأله اياها مادا مافي المجلس مكروه له أن لا يجيبه اليها وان حكمه في ذلك بعد الافتراق مخالف له اذا لم يفارقه في أنه لا يكره له ترك اجابته الى الاقالة بعد الفرقة ويكره له قبلها * ويدل عليه ماحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا علي بن أحمد الازدي قال حدثنا اسماعيل بن عبد الله بن زرارة قال حدثنا هشيم عن يحيي ابن سعيد عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ البيعان لا بيع بينهما الا أن يفترقا الا بيع الخيار وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا القعنبي قال حدثنا عبد العزيز بن مسلم القسلمي عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل بيعين لا بيع بينهما حتى يفترقا فاخبر عليه السلام كل بيعين لا بيع بينهما الا بعد الافتراق وهذا يدل على انه أراد بنفيه البيع بينهما في حال السوم وذلك لانهما لو كانا قد تبايعا لم ينف النبي صلى الله عليه وسلم تبايعهما مع صحة العقد ووقوعه فيما بينهما لان النبي صلى الله عليه وسلم لا ينفي ما قد أثبت فعلمنا أن المراد المتساومان اللذان قد قصدا الى التبايع واوجب البائع البيع للمشتري وقصد المشتري الى شرائه منه بان قال له بعني فنفى أن يكون بينهما بيع حتى يفترقا بالقول والقبول اذ لم يكن قوله بعني قبولا للعقد ولا من الفاظ البيع وانما هو امر به فاذا قال قد قبلت وقع البيع فهذا هو الافتراق الذي أراده النبي صلى الله عليه وسلم على القول الذي قدمنا ذكر نظائره في اطلاق ذلك في اللسان * فان قيل ما أنكرت أن يكون مراد النبي صلى الله عليه وسلم عن نفيه البيع حال ايقاع البيع بالايجاب والقبول وانما نفى أن يكون بينهما بيع لما لهما فيه من خيار المجلس قيل له هذا غلط من قبل أن ثبوت الخيار لا يوجب نفي اسم البيع عنه ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أثبت بينهما البيع اذا شرطا فيه الخيار بعد الافتراق ولم يكن ثبوت الخيار فيه موجبا لنفي اسم البيع عنه لانه قال كل بيعين فلا بيع بينهما حتى يفترقا الا بيع الخيار فجعل بيع الخيار بيعا فلو أراد بقوله كل بيعين فلا بيع بينهما حتى يفترقا حال وقوع الايجاب والقبول لما نفى البيع بينهما لاجل خيار المجلس كما لم ينفه اذا كان فيه خيار مشروط بل أثبته وجعله بيعا فدل ذلك على أن قوله

كل

كل بيعين فلا بيع بينهما حتى يفترقا انما أراد به المتساومين فى البيع وأفاد ذلك أن قوله اشترمنى أو قول المشترى بعنى ليس ببيع حتى يفترقا بان يقول البائع قد بعت ويقول المشترى قد اشتريت فيكون قد افترقا وتم البيع ووجب أن لا يكون فيه خيار مشروط فيكون ذلك بيعا وان لم يفترقا بابدانهما بعد حصول الافتراق فيهما بالايجاب والقبول وأكثر أحوال ماروى من قوله المتبايعان بالخيار مالم يفترقا احتماله لما وصفنا ولما قال مخالفنا وغير جائز الاعتراض على ظاهر القرآن بالاحتمال بل الواجب حمل الحديث على موافقة القرآن ولا يحمل على ما يخالفه ويدل من جهة النظر على ماوصفنا اتفاق الجميع على أن النكاح والخلع والعتق على مال والصلح من دم العمد اذا تعاقداه بينهما صح بالايجاب والقبول من غير خيار يثبت لواحد منهما والمعنى فيه الايجاب والقبول فيما يصح العقد عليه من غير خيار مشروط وقوله عز وجل (ولا تقتلوا أنفسكم) قال عطاء والسدى لا يقتل بعضكم بعضا قال أبو بكر هو نظير قوله تعالى (١)(ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه) ومعناه يقتلوا بعضكم وتقول العرب قتلنا ورب الكعبة اذا قتل بعضهم وقيل انما حسن ذلك لانهم أهل دين واحد فهم كالنفس الواحدة فلذلك قال (ولا تقتلوا أنفسكم) وأراد قتل بعضكم بعضا وروى عن النبى ﷺ ان المؤمنين كالنفس الواحدة اذا ألم بعضه تداعى سائره بالحمى والسهر وقال المؤمنون كالبنيان يشد بعضه بعضا فكان تقديره ولا يقتل بعضنا فى أكل أموالكم بالباطل ولا غيره مما هو محرم عليكم وهو كقوله تعالى (فاذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم) ويحتمل ولا تقتلوا أنفسكم فى طلب المال وذلك بان يحمل نفسه على الغرر المؤدى الى التلف ويحتمل ولا تقتلوا أنفسكم فى حال غضب أو ضجر وجائز أن تكون هذه المعانى كلها مرادة لاحتمال اللفظ لها وقوله تعالى (ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا) فانه قيل فيما عاد اليه هذا الوعيد وجوه أحدها أنه عائد على أكل المال بالباطل وقتل النفس بغير حق فيستحق الوعيد بكل واحدة من الخصلتين وقال عطاء فى قتل النفس المحرمة خاصة وقيل أنه عائد على فعل كل مانهى عنه من أول السورة وقيل من عند قوله (يا أيها الذين امنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها) لان ما قبله مقرون بالوعيد والاظهر عوده الى ما يليه من أكل المال بالباطل وقتل النفس المحرمة وقيد الوعيد بقوله (عدوانا وظلما) ليخرج منه فعل السهو والغلط

(قوله تعالى ولا تقتلوهم) الآية قرأ حمزة والكسائى ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم كله بغير ألف وقرأ الباقون بالالف (لمصححه)

وما كان طريقه الاجتهاد فى الاحكام الى حد التعمد والعصيان وذكر الظلم والعدوان مع تقارب معانيهما الا انه يحسن مع اختلاف اللفظ كقول عدى بن زيد

وقددت الاديم لراهشيه * والفى قولها كذبا ومينا

والكذب هو المين وحسن العطف لاختلاف اللفظين وكقول بشر بن حازم

فاوطئ الحصى مثل ابن سعدى * ولا لبس النعال ولا احتذاها

والاحتذاء هو لبس النعل وكما تقول بعدا وسحقا ومعناهما واحد وحسن لاختلاف اللفظ والله أعلم

(باب النهي عن التمني)

قال الله تعالى ﴿ ولا تتمنوا مافضل الله به بعضكم على بعض ﴾ روى سفيان عن ابن ابى نجيح عن مجاهد عن أم سلمة قالت قلت يارسول الله يغزو الرجال ولا تغزو النساء ويذكر الرجال ولا تذكر النساء فانزل الله تعالى (ولا تتمنوا مافضل الله به بعضكم على بعض) الآية ونزلت (ان المسلمين والمسلمات) وروى قتادة عن الحسن قال لا يتمن أحد المال ومايدريه لعل هلاكه فى ذلك المال وقال سعيد عن قتادة فى قوله (ولا تتمنوا مافضل الله به بعضكم على بعض) قال كان أهل الجاهلية لا يورثون المرأة شيئا ولا الصبي ويجعلون الميراث لمن يحبون فلما الحق للمرأة نصيبها وللصبي نصيبه وجعل للذكر مثل حظ الانثيين قال النساء لو كان انصباؤنا فى الميراث كانصباء الرجال وقال الرجال انا لنرجو أن نفضل على النساء فى الآخرة كما فضلنا عليهن فى الميراث فانزل الله تعالى (للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن) يقول المرأة تجزى بحسناتها عشر امثالها كما يجزى الرجل قال (واسئلوا الله من فضله ان الله كان بكل شيء عليما) ونهى الله عن تمنى مافضل الله به بعضنا على بعض لان الله تعالى لو علم ان المصلحة له فى اعطائه مااعطى الآخر لفعل ولانه لا يمنع من بخل ولا عدم وانما يمنع ليعطى ماهو اكثر منه وقد تضمن ذلك النهى عن الحسد وهو تمنى زوال النعمة عن غيره اليه وهو مثل ماروى أبو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخطب الرجل على خطبة اخيه ولا يسوم على سوم اخيه ولا تسأل المرأة طلاق اختها لتكتفىء مافى صحفتها فان الله هو رازقها فنهى ﷺ ان يخطب على خطبة أخيه اذا كانت قد ركنت اليه ورضيت به وان يسوم على سومه كذلك فالظنك بمن يتمنى أن يجعل له ماقد صار لغيره وملكه وقال لا تسأل المرأة طلاق اختها

لتكنفي ءمافى محفتها يعنى أن تسعى فى اسقاط حقها و تحصيله لنفسها و روى سفيان عن الزهرى عن سالم عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ لا حسد الا فى اثنتين رجل آتاه الله مالا فهو ينفق منه آناء الليل والنهار ورجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل والنهار قال أبو بكر والتمنى على وجهين احدهما ان يتمنى الرجل ان تزول نعمة غيره عنه فهذا الحسد وهو التمنى المنهى عنه والآخر أن يتمنى أن يكون له مثل مالغيره من غير أن يريد زوال النعمة عن غيره فهذا غير محظور اذا قصد به وجه المصلحة وما يجوز فى الحكمة ومن التمنى المنهى عنه أن يتمنى ما يستحيل وقوعه مثل ان تتمنى المرأة ان تكون رجلا أو تتمنى حال الخلافة والامامة ونحوها من الامور التى قد علم انها لا تكون ولا تقع * وقوله تعالى (للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن) قيل فيه وجوه احدها ان لكل واحد حظا من الثواب قد عرض له بحسن التدبير فى امره ولطف له فيه حتى استحقه وبلغ علو المنزلة به فلا تتمنوا خلاف هذا التدبير فان لكل منهم حظه ونصيبه غير مبخوس ولا منقوص والآخر ان لكل احد جزاء ما اكتسب فلا يضيعه بتمنى مالغيره محبطا لعمله وقيل فيه ان لكل فريق من الرجال والنساء نصيبا مما اكتسب من نعم الدنيا فعليه أن يرضى بما قسم الله له . وقوله تعالى (واسئلوا الله من فضله) قيل فيه ان معناه ان احتجتم الى مالغيركم فسلوا الله أن يعطيكم مثل ذلك من فضله لا بان تتمنوا مالغيركم الا أن هذه المسئلة تعنى أن تكن معقودة بشريطة المصلحة والله تعالى اعلم بالصواب

مطلب التمنى على وجهين محظور وغير محظور

(باب العصبة)

قال الله تعالى (ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والاقربون) قال ابن عباس ومجاهد وقتادة الموالى ههنا العصبة وقال السدى الموالى الورثة وقيل ان اصل المولى من ولى الشيء يليه وهو اتصال الولاية فى التصرف . قال ابو بكر المولى لفظ مشترك ينصرف على وجوه فالمولى المعتق لانه ولى نعمه فى عتقه ولذلك سمى مولى النعمة والمولى العبد المعتق لاتصال ولاية مولاه به فى انعامه عليه وهذا كما يسمى الطالب غريما لان له اللزوم والمطالبة بحقه ويسمى المطلوب غريما لتوجه المطالبة عليه وللزوم الدين اياه والمولى العصبة والمولى الحليف لان المحالف يلى امره بعقد اليمين والمولى ابن العم لانه يليه بالنصرة للقرابة التى بينهما والمولى الولى لانه يلى بالنصرة وقال تعالى (ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم) اى يليهم بالنصرة للكافرين يعتد بنصرته

ويروى للفضل بن العباس

مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تظهرن لنا ما كان مدفونا

فسمي بنى العم موالى وولى مالك العبد لانه يليه بالملك والتصرف والولاية والنصر والحماية فاسم المولى ينصرف على هذه الوجوه وهو اسم مشترك لا يصح اعتبار عمومه ولذلك قال اصحابنا فيمن اوصى لمواليه وله موال اعلى وموال اسفل ان الوصية باطلة لامتناع دخولهما تحت اللفظ فى حال واحدة وليس احدهما باولى من الآخر فبطلت الوصية واولى الاشياء بمعنى المولى ههنا العصبة لما روى اسرائيل عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا اولى بالمؤمنين من مات وترك مالا فماله للموالى العصبة ومن ترك كلا(١)أوضياعا فانا وليه وروى معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقسموا المال بين أهل الفرائض فما ابقت السهام فلاولى رجل ذكر وروى فلاولى عصبة ذكر وفيما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فى تسمية الموالى عصبة . وقوله فلاولى عصبة ذكر مايدل على ان المراد بقوله (ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والاقربون) هم العصبات ولا خلاف بين الفقهاء ان ما فضل عن سهام ذوى السهام فهو لاقرب العصبات الى الميت والعصبات هم الرجال الذين تتصل قرابتهم الى الميت بالبنين والآباء مثل الجد والاخوة من الاب والاعمام وابنائهم وكذلك من بعدمنهم بعد أن يكون الذى يصل بينهم البنون والآباء الا الاخوات فانهن عصبة مع البنات خاصة وانما يرث من العصبات الاقرب فالاقرب ولا ميراث للابعد مع الاقرب ولا خلاف ان من لا يتصل نسبه بالميت الا من قبل النساء انه ليس بعصبة * ومولى العتاقة عصبة للعبد المعتق ولاولاده وكذلك اولاد المعتق الذكور منهم يكونون عصبة للعبد المعتق اذا مات ابوهم ويصير ولاؤه لهم دون الاناث من ولده ولا يكون احد من النساء عصبة بالولاء الا ما اعتقت او اعتق من اعتقت وانما صار مولى العتاقة عصبة بالسنة ويجوز أن يكون مرادا بقوله تعالى ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والاقربون اذ كان عصبة ويعقل عنه كما يعقل عنه بنو اعمامه فان قيل الميت ليس هو من اقرباء مولى العتاقة ولا من والديه قيل له اذا كان معه وارث من ذوى نسبة من الميت نحو البنت والاخت جاز دخوله معهم فى هذه الفريضة فيستحق باصل السهام وان لم يكن هو من اقرباء الميت اذ كان فى الورثة من

(١) (قوله اوضياعا) بفتح الضاد وكسرها العيال (لمصححه)

يجوز

يجوز ان يقال فيه أنه مما ترك الوالدان والاقربون فيكون بعض الورثة قد ورث الوالدين والاقربين * واختلف أهل العلم فى ميراث الولى الاسفل من الاعلى فقال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر ومالك والثورى والشافعى وسائر أهل العلم لا يرث المولى الاسفل من المولى الاعلى وحكى أبو جعفر الطحاوى عن الحسن بن زياد قال يرث المولى الاسفل من الاعلى وذهب فيه الى حديث رواه حماد بن سلمة وحماد بن زيد ووهب بن خالد ومحمد بن مسلم الطائفى عن عمرو بن دينار عن عوسجة مولى ابن عباس عن ابن عباس ان رجلا اعتق عبدا له فمات المعتق ولم يترك الا المعتق فجعل رسول الله ﷺ ميراثه للغلام المعتق قال ابو جعفر وليس لهذا الحديث معارض فوجب اثبات حكمه قال ابو بكر يجوز أن يكون دفعه اليه لا على وجه الميراث لكنه لحاجته وفقره لانه كان مالا لا وارث له فسبيله ان يصرف الى ذوى الحاجة والفقراء * فان قيل لما كانت الاسباب التى يجب بها الميراث هى الولاء والنسب والنكاح وكان ذوو الانساب يتوارثون وكذلك الزوجان وجب أن يكون الولاء من حيث أوجب الميراث للاعلى من الاسفل ان يوجبه للاسفل من الاعلى * قال أبو بكر هذا غير واجب لانا قد وجدنا فى ذوى الانساب من يرث غيره ولا يرثه هو اذا مات لان امرأة لو تركت اختا أو ابنة وابن اخيها كان للبنت النصف والباقى لابن الاخ ولو كان مكانها مات ابن الاخ وخلف بنتا أو اختا وعمته لم ترث العمة شيا فقد ورثها ابن الاخ فى الحال التى لا ترثه هى والله تعالى أعلم بالصواب

﴿ باب ولاء الموالاة ﴾

قال الله تعالى (والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) روى طلحة بن مصرف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فى قوله (والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) قال كان المهاجر يرث الانصارى دون ذوى رحمه بالاخوة التى آخى الله بينهم فلما نزلت (ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والاقربون) نسخت ثم قرأ (والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) قال من النصر والرفادة ويوصى له وقد ذهب الميراث وروى على بن ابى طلحة عن ابن عباس (والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) قال كان الرجل يعاقد الرجل أيهما مات ورثه الآخر فانزل الله تعالى (واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين الا ان تفعلوا الى اوليائكم معروفا) يقول الا ان يوصوا لاوليائهم الذين عاقدوا لهم وصية فهو لهم جائز من ثلث مال الميت

فذلك المعروف وروى ابو بشر عن سعيد بن جبير فى قوله تعالى (والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) قال كان الرجل يعاقد الرجل فى الجاهلية فيموت فيرثه فعاقد أبو بكر رجلا فمات فورثه وقال سعيد بن المسيب هذا فى الذين كانوا يتبنون رجالا ويورثونهم فانزل الله فيهم ان يجعل لهم من الوصية ورد الميراث الى الموالى من ذوى الرحم والعصبة * قال ابو بكر قد ثبت بما قدمنا من قول السلف ان ذلك كان حكما ثابتا فى الاسلام وهو الميراث بالمعاقدة والموالاة ثم قال قائلون انه منسوخ بقوله (واولوا الارحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله) وقال آخرون ليس بمنسوخ من الاصل ولكنه جعل ذوى الارحام أولى من موالى المعاقدة فنسخ ميراثهم فى حال وجود القرابات وهو باق لهم اذا فقد الاقرباء على الاصل الذى كان عليه واختلف الفقهاء فى ميراث موالى الموالاة فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر من اسلم على يدى رجل ووالاه وعاقده ثم مات ولا وارث له غيره فميراثه له وقال مالك وابن شبرمة والثورى والاوزاعى والشافعى ميراثه للمسلمين وقال يحيى بن سعيد اذا جاء من ارض العدو فاسلم على يده فان ولاءه لمن والاه ومن اسلم من أهل الذمة على يدى رجل من المسلمين فولاؤه للمسلمين عامة وقال الليث بن سعد من اسلم على يدى رجل فقد والاه وميراثه للذى اسلم على يده اذا لم يدع وارثا غيره قال ابو بكر الآية توجب الميراث للذى والاه وعاقده على الوجه الذى ذهب اليه اصحابنا لانه كان حكما ثابتا فى أول الاسلام وحكم الله به فى نص التنزيل ثم قال (واولوا الارحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين) فجعل ذوى الارحام أولى من المعاقدين الموالى فمتى فقد ذوو الارحام وجب ميراثهم بقضية الآية اذ كانت انما نقلت ما كان لهم الى ذوى الارحام اذا وجدوا فاذا لم يوجدوا فليس فى القرآن ولا فى السنة ما يوجب نسخها فهى ثابتة الحكم مستعملة على ما تقتضيه من اثبات الميراث عند فقد ذوى الارحام وقد ورد الاثر عن النبى ﷺ بثبوت هذا الحكم وبقائه عند عدم ذوى الارحام وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا يزيد بن خالد الرملى وهشام بن عمار الدمشقى قال حدثنا يحيى بن حمزة عن عبد العزيز بن عمر قال سمعت عبد الله بن موهب يحدث عمر بن عبد العزيز عن قبيصة بن ذؤيب عن تميم الدارى أنه قال يارسول الله ما السنة فى الرجل يسلم على يدى الرجل من المسلمين قال هو أولى الناس بمحياه ومماته فقوله هو أولى الناس بمماته يقتضى أن يكون اولاهم بميراثه اذ ليس بعد الموت بينهما ولاية الا فى

الميراث

الميراث وهو فى معنى قوله تعالى (ولكل جعلنا موالى) يعنى ورثة وقد روى نحو قول اصحابنا فى ذلك عن عمر وابن مسعود والحسن وابراهيم وروى معمر عن الزهرى أنه سئل عن رجل اسلم فوالى رجلا هل بذلك باس قال لا باس به قد اجاز ذلك عمر بن الخطاب وروى قتادة عن سعيد بن المسيب قال من اسلم على يدى قوم ضمنوا جرائره وحل لهم ميراثه وقال ربيعة بن ابى عبد الرحمن اذا اسلم الكافر على يدى رجل مسلم بارض العدو أو بارض المسلمين فميراثه للذى اسلم على يديه وقد روى ابو عاصم النبيل عن ابن جريج عن ابى الزبير عن جابر قال كتب النبى صلى الله عليه وسلم على كل بطن عقوله وقال لا يتولى مولى قوم الا باذنهم وقد حوى هذا الخبر معنيين احدهما جواز الموالاة لانه قال الا باذنهم فاجاز الموالاة باذنهم والثانى ان له ان يتحول بولاية الى غيره الا انه كرهه الا باذن الاولين ولا يجوز ان يكون مراده عليه السلام فى ذلك الا فى ولاء الموالاة لانه لا خلاف ان ولاء العتاقة لا يصح النقل عنه وقال صلى الله عليه وسلم الولاء لحمة كلحمة النسب فان احتج محتج بما حدثنا محمد ابن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبى شيبة قال حدثنا محمد بن بشر وابن نمير وأبو اسامة عن زكريا عن سعد بن ابراهيم عن أبيه عن جبير بن مطعم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا حلف فى الاسلام وايما حلف كان فى الجاهلية لم يزده الاسلام الا شدة قال فهذا يوجب بطلان حلف الاسلام ومنع التوارث به قيل له يحتمل أن يريد به نفى الحلف فى الاسلام على الوجه الذى كانوا يتحالفون عليه فى الجاهلية وذلك لان حلف الجاهلية كان على أن يعاقده فيقول هدمى هدمك ودمى دمك وترثنى وارثك وكان فى هذا الحلف أشياء قد حظرها الاسلام وهو أنه كان يشرط أن يحامى عليه ويبذل دمه دونه ويهدم ما يهدمه فينصره على الحق والباطل وقد أبطلت الشريعة هذا الحلف وأوجبت معونة المظلوم على الظالم حتى ينتصف منه وأن لا يلتفت الى قرابة ولا غيرها قال الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والاقربين ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا) فامر الله تعالى بالعدل والقسط فى الاجانب والاقارب وأمر بالتسوية بين الجميع فى حكم الله تعالى فابطل ما كان عليه أمر الجاهلية من معونة القريب والحليف على غيره ظالما كان أو مظلوما وكذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم انصر أخاك ظالما أو مظلوما قالوا يا رسول الله هذا ينصره مظلوما فكيف ينصره ظالما قال ان ترده عن الظلم فذلك معونة

مطلب في معنى قوله عليه السلام انصر اخاك ظالما أو مظلوما

منك له وكان فى حلف الجاهلية أن يرثه الحليف دون أقربائه فنفى النبى صلى الله عليه وسلم بقوله لا حلف فى الاسلام التحالف على النصرة والمحاماة من غير نظر فى دين او حكم وامر باتباع أحكام الشريعة دون مايعقده الحليف على نفسه ونفى أيضا أن يكون الحليف أولى بالميراث من الاقارب فهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم لا حلف فى الاسلام وأما قوله وأيما حلف كان فى الجاهلية لم يزده الاسلام الا شدة فانه يحتمل أن الاسلام من زاد شدة وتغليظا فى المنع منه وابطاله فكأنه قال اذا لم يجز الحلف فى الاسلام مع مافيه من تناصر المسلمين وتعاونهم فحلف الجاهلية أبعد من ذلك قال أبو بكر وعلى نحو ماذكرنا من التوارث بالموالاة قال أصحابنا فيمن اوصى بجميع ماله ولا وارث له أنه جائز وقد بينا ذلك فيما سلف وذلك لانه لما جاز له أن يجعل ميراثه لغيره بعقد الموالاة ويزويه عن بيت المال جاز له أن يجعله لمن شاء بعد موته بالوصية اذ كانت الموالاة انما تثبت بينهما بعقده وايجابه وله أن ينتقل بولائه مالم يعقل عنه فاشبهت الوصية التى تثبت بقوله وايجابه ومتى شاء رجع فيها الا أنها تخالف الوصية من وجه وهو أنه وان كان يأخذه بقوله فانه يأخذه على وجه الميراث الا ترى انه لو ترك الميت ذا رحم كان أولى بالميراث من ولى الموالاة ولم يكن فى الثلث بمنزلة من اوصى لرجل بماله فيجوز له منه الثلث بل لا يعطى شيأ اذا كان له وارث من قرابة أو ولاء عتاقة فولاء الموالاة يشبه الوصية بالمال من وجه اذا لم يكن له وارث ويفارقها من وجه على نحو ما بينا والله أعلم

(باب مايجب على المرأة من طاعة زوجها)

قال الله تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم) روى يونس عن الحسن أن رجلا جرح امرأته فأتى أخوها الى رسول الله ﷺ فقال النبى ﷺ القصاص فانزل الله تعالى (الرجال قوامون على النساء) الآية فقال ﷺ أردنا أمرا وأراد الله غيره وروى جرير بن حازم عن الحسن قال لطم رجل امرأته فاستعدت عليه رسول الله ﷺ فقال ﷺ عليكم القصاص فانزل الله (ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى اليك وحيه) ثم أنزل الله تعالى (الرجال قوامون على النساء) قال أبو بكر الحديث الاول يدل على أن لا قصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس وكذلك روى عن الزهرى والحديث الثانى جائز أن يكون لطمها لانها نشزت عليه

وقد أباح الله تعالى ضربها عند النشوز بقوله (واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن) فان قيل لو كان ضربه اياها لاجل النشوز لما أوجب النبي ﷺ القصاص قيل له ان النبي ﷺ انما قال ذلك قبل نزول هذه الآية التى فيها اباحة الضرب عند النشوز لان قوله تعالى (الرجال قوامون على النساء) الى قوله (فاضربوهن) نزل بعد فلم يوجب عليهم بعد نزول الآية شيا فتضمن قوله (الرجال قوامون على النساء) قيامهم عليهن بالتاديب والتدبير والحفظ والصيانة لما فضل الله به الرجل على المرأة فى العقل والرأى وبما الزمه الله تعالى من الانفاق عليها * فدلت الآية على معان أحدها تفضيل الرجل على المرأة فى المنزلة وانه هو الذى يقوم بتدبيرها وتاديبها وهذا يدل على أن له امساكها فى بيته ومنعها من الخروج وان عليها طاعته وقبول أمره مالم تكن معصية ودلت على وجوب نفقتها عليه بقوله (وبما أنفقوا من أموالهم) وهو نظير قوله (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) وقوله تعالى (لينفق ذو سعة من سعته) وقول النبي ﷺ ولهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف * وقوله تعالى (وبما أنفقوا من أموالهم) منتظم للمهر والنفقة لانهما جميعا مما يلزم الزوج لها قوله تعالى (فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله) يدل على أن فى النساء الصالحة وقوله (قانتات) روى عن قتادة مطيعات لله تعالى ولازواجهن واصل القنوت مداومة الطاعة ومنه القنوت فى الوتر لطول القيام وقوله (حافظات للغيب بما حفظ الله) قال عطاء وقتادة حافظات لما غاب عنه أزواجهن من ماله وما يجب من رعاية حاله وما يلزم من صيانة نفسها له قال عطاء فى قوله (بما حفظ الله) أى بما حفظهن الله فى مهورهن والزام الزوج من النفقة عليهن وقال آخرون (بما حفظ الله) انهن انما صرن صالحات قانتات حافظات بحفظ الله اياهن من معاصيه وتوفيقه وما أمدهن به من الطافه ومعونته وروى أبو معشر عن سعيد المقبرى عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير النساء امرأة اذا نظرت اليها سرتك واذا أمرتها أطاعتك واذا غبت عنها خلفتك فى مالك ونفسها ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض) الآية والله الموفق

باب النهى عن النشوز

قال الله تعالى (واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن) قيل فى معنى

تخافون معنيان أحدهما يعلمون لان خوف الشيء انما يكون للعلم بموقعه فجاز أن يوضع مكان يعلم يخاف كما قال ابو محجن الثقفي

ولا تدفنني بالفلاة فانني * اخاف اذا مامت ان لا اذوقها

ويكون خفت بمعنى ظننت، وقد ذكره الفراء وقال محمد بن كعب هو الخوف الذي هو خلاف الامن كأنه قيل تخافون نشوزهن بعلمكم بالحال المؤذنة به وأما النشوز فان ابن عباس وعطاء والسدي قالوا أراد به معصية الزوج فيما يلزمها من طاعته وأصل النشوز الترفع على الزوج بمخالفته ماخوذ من نشز الارض وهو الموضع المرتفع منها وقوله تعالى (فعظوهن) يعني خوفوهن بالله وبعقابه * وقوله تعالى (واهجروهن في المضاجع) قال ابن عباس وعكرمة والضحاك والسدي هجر الكلام وقال سعيد بن جبير هجر الجماع وقال مجاهد والشعبي وابراهيم هجر المضاجعة وقوله (واضربوهن) قال ابن عباس اذا اطاعته في المضجع فليس له ان يضربها وقال مجاهد اذا نشزت عن فراشه يقول لها اتقي الله وارجعي وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي وعثمان بن أبي شيبة وغيرهما قالوا احدثنا حاتم بن اسماعيل قال حدثنا جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خطب بعرفات في بطن الوادي فقال اتقوا الله في النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله وان لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم احدا تكرهونه فان فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف. وروى ابن جريج عن عطاء قال الضرب غير المبرح بالسواك ونحوه وقال سعيد عن قتادة ضربا غير شائن ذكر لنا ان نبي الله صلى الله عليه وسلم قال مثل المرأة مثل الضلع متى تردا قامتها تكسرها ولكن دعها تستمتع بها وقال الحسن (فاضربوهن) قال ضربا غير مبرح وغير مؤثر وحدثنا عبد الله بن محمد بن اسحاق قال حدثنا الحسن بن أبي الربيع قال حدثنا عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن الحسن وقتادة في قوله (فعظوهن واهجروهن في المضاجع) قالا اذا خاف نشوزها وعظها فان قبلت والا هجرها في المضجع فان قبلت والا ضربها ضربا غير مبرح ثم قال (فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا) قال لا تعللوا عليهن بالذنوب

باب الحكمين كيف يعملان

قال الله تعالى (وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها) وقد

اختلف

اختلف فى المخاطبين بهذه الآية من هم فروى عن سعيد بن جبير والضحاك انه السلطان الذى يترافعان اليه وقال السدى الرجل والمرأة قال أبو بكر قوله (واللاتى تخافون نشوزهن) هو خطاب للازواج لما فى نسق الآية من الدلالة عليه وهو قوله (واهجروهن فى المضاجع) وقوله (وان خفتم شقاق بينهما) الاولى أن يكون خطابا للحاكم الناظر بين الخصمين والمانع من التعدى والظلم وذلك لانه قد بين امر الزوج وأمره بوعظها وتخويفها بالله ثم بهجرانها فى المضجع ان لم تنزجر ثم بضربها ان أقامت على نشوزها ثم لم يجعل بعد الضرب للزوج الا المحاكمة الى من ينصف المظلوم منهما من الظالم ويتوجه حكمه عليهما وروى شعبة عن عمرو بن مرة قال سألت سعيد ابن جبير عن الحكمين فغضب وقال ماولدت اذ ذاك فقلت انما اعنى حكمى شقاق قال اذا كان بين الرجل وامرأته (١) درء وتدارؤ بعثوا حكمين فاقبلا على الذى جاء التدارؤ من قبله فوعظاه فان اطاعهما والا أقبلا على الآخر فان سمع منهما واقبل الى الذى يريدان والا حكما بينهما فما حكما من شىء فهو جائز وروى عبد الوهاب قال حدثنا أيوب عن سعيد بن جبير فى المختلعة يعظها فان انتهت والا هجرها والا ضربها فان انتهت والا رفع أمرها الى السلطان فيبعث حكما من أهلها وحكما من أهله فيقول الحكم الذى من أهلها يفعل كذا ويفعل كذا ويقول الحكم الذى من أهله تفعل به كذا وتفعل به كذا فايهما كان أظلم رده الى السلطان وأخذ فوق يده وان كانت ناشزا امروه أن يخلع . قال أبو بكر وهذا نظير العنين والمجبوب والايلاء فى باب ان الحاكم هو الذى يتولى النظر فى ذلك والفصل بينهما بما يوجبه حكم الله فاذا اختلفا وادعى النشوز وادعت هى عليه ظلمه وتقصيره فى حقوقها حينئذ بعث الحاكم حكما من أهله وحكما من أهلها ليتوليا النظر فيما بينهما ويردا الى الحاكم ما يقفان عليه من أمرهما وانما أمر الله تعالى بان يكون أحد الحكمين من أهلها والآخر من أهله لئلا تسبق الظنة اذا كانا اجنبيين بالميل الى احدهما فاذا كان أحدهما من قبله والآخر من قبلها زالت الظنة وتكلم كل واحد منهما عمن هو من قبله ويدل أيضا قوله (فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها) على ان الذى من أهله وكيل له والذى من أهلها وكيل لها كأنه قال فابعثوا رجلا من قبله ورجلا من قبلها فهذا يدل على بطلان قول من يقول ان للحكمين أن يجمعا ان شاآ وان شاآ فرقا بغير امرهما . وزعم اسماعيل بن اسحاق انه حكى عن ابى حنيفة وأصحابه انهم لم يعرفوا امر الحكمين

(قوله درء) الدرء الاعوجاج والاختلاف ومثله التدارؤ (لمصححه)

قال أبو بكر هذا تكذب عليهم وما أولى بالانسان حفظ لسانه لا سيما فيما يحكيه عن العلماء قال الله تعالى (ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد) ومن علم انه مؤاخذ بكلامه قل كلامه فيما لا يعنيه وأمر الحكمين في الشقاق بين الزوجين منصوص عليه في الكتاب فكيف يجوز أن يخفى عليهم مع محلهم من العلم والدين والشريعة ولكن عندهم ان الحكمين ينبغي أن يكونا وكيلين لهما أحدهما وكيل المرأة والآخر وكيل الزوج وكذا روى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وروى ابن عيينة عن أيوب عن ابن سيرين عن عبيدة قال أتى عليا رجل وامرأته مع كل واحد منهما فئام من الناس فقال علي ما شان هذين قالوا بينهما شقاق قال (فابعثوا حكما من أهله وحكما من اهلها ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما) فقال علي هل تدريان ما عليكما عليكما ان رأيتما أن تجمعا ان تجمعا وان رأيتما أن تفرقا ان تفرقا فقالت المرأة رضيت بكتاب الله فقال الرجل اما الفرقة فلا فقال علي كذبت والله لا تنفلت مني حتى تقر كما اقرت فاخبر علي ان قول الحكمين انما يكون برضا الزوجين فقال اصحابنا ليس للحكمين ان يفرقا الا أن يرضى الزوج وذلك لانه لا خلاف ان الزوج لو اقر بالاساءة اليها لم يفرق بينهما ولم يجبره الحاكم على طلاقها قبل تحكيم الحكمين وكذلك لو اقرت المرأة بالنشوز لم يجبرها الحاكم على خلع ولا على رد مهرها فاذا كان كذلك حكمهما قبل بعث الحكمين فكذلك بعد بعثهما لا يجوز ايقاع الطلاق من جهتهما من غير رضى الزوج وتوكيله ولا اخراج المهر عن ملكها من غير رضاها فلذلك قال اصحابنا انهما لا يجوز خلعهما الا برضى الزوجين فقال اصحابنا ليس للحكمين ان يفرقا الا برضى الزوجين لان الحاكم لا يملك ذلك فكيف يملكه الحكمان وانما الحكمان وكيلان لهما احدهما وكيل المرأة والآخر وكيل الزوج في الخلع او في التفريق بغير جعل ان كان الزوج قد جعل اليه ذلك * قال اسماعيل الوكيل ليس بحكم ولا يكون حكما الا ويجوز امره عليه وان أبى وهذا غلط منه لان ماذكر لا ينفي معنى الوكالة لانه لا يكون وكيلا ايضا الا ويجوز امره عليه فيما وكل به فجواز امر الحكمين عليهما لا يخرجهما عن حد الوكالة وقد يحكم الرجلان حكما في خصومة بينهما ويكون بمنزلة الوكيل لهما فيما يتصرف به عليهما فاذا حكم بشيء لزمهما بمنزلة اصطلاحهما على ان الحكمين في شقاق الزوجين ليس يغادر امرهما من معنى الوكالة شيأ وتحكيم الحكم في الخصومة بين رجلين يشبه حكم الحاكم من وجه ويشبه الوكالة من الوجه الذي بينا والحكمان في الشقاق انما

يتصرفان بوكالة محضة كسائر الوكالات * قال اسماعيل والوكيل لا يسمى حكما وليس ذلك كما ظن لانه انما سمى ههنا الوكيل حكما تاكيدا للوكالة التى فوضت اليه . واما قوله ان الحكمين يجوز امرهما على الزوجين وان ابيا فليس كذلك ولا يجوز امرهما عليهما اذا ابيا لانهما وكيلان وانما يحتاج الحاكم أن يأمرهما بالنظر فى امرهما ويعرف امور المانع من الحق منهما حتى ينقلا الى الحاكم ما عرفاه من امرهما فيكون قولهما مقبولا فى ذلك اذا اجتمعا وينهى الظالم منهما عن ظلمه فجائز أن يكونا سميا حكمين لقبول قولهما عليهما وجائز ان يكونا سميا بذلك لانهما اذا خلعا بتوكيل منهما وكان ذلك موكولا الى رأيهما وتحريهما الصلاح سميا حكمين لان اسم الحكم يفيد تحرى الصلاح فيما جعل اليه وانفاذ القضاء بالحق والعدل فلما كان ذلك موكولا الى رأيهما وانفذا على الزوجين حكما من جمع او تفريق مضى ما انفذاه فسميا حكمين من هذا الوجه فلما اشبه فعلهما فعل الحاكم فى القضاء عليهما بما وكلا به على جهة تحرى الخير والصلاح سميا حكمين ويكونان مع ذلك وكيلين لهما اذ غير جائز أن تكون لاحد ولاية على الزوجين مع خلع او طلاق الا بامرهما * وزعم ان عليا انما ظهر منه النكير على الزوج لانه لم يرض بكتاب الله قال ولم يأخذه بالتوكيل وانما اخذه بعدم الرضا بكتاب الله وليس هذا على ما ذكر لان الرجل لما قال اما الفرقة فلا قال على كذبت اما والله لا تنفلت منى حتى تقر كما اقرت فانما انكر على الزوج ترك التوكيل بالفرقة وامره بان يوكل بالفرقة وما قال الرجل لا ارضى بكتاب الله حتى ينكر عليه وانما قال لا ارضى بالفرقة بعد رضى المرأة بالتحكيم وفى هذا دليل على أن الفرقة عليه غير نافذة الا بعد توكيله بها * قال ولما قال (ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما) علمنا ان الحكمين يمضيان امرهما وانهما ان قصدا الحق وفقهما الله للصواب من الحكم * قال وهذا لا يقال للوكيلين لانه لا يجوز لواحد منهما أن يتعدى ما امر به والذى ذكره لا ينفى معنى الوكالة لان الوكيلين اذا كانا موكلين بما رأيا من جمع أو تفريق على جهة تحرى الصلاح والخير فعليهما الاجتهاد فيما يمضيانه من ذلك واخبر الله انه يوفقهما للصلاح ان صلحت نياتهما فلا فرق بين الوكيل والحكم اذ كل من فوض اليه امر يمضيه على جهة تحرى الخير والصلاح فهذه الصفة التى وصفه الله بها لاحقة به * قال وقد روى عن ابن عباس ومجاهد وابى سلمة وطاوس وابراهيم قالوا ما قضى به الحكمان من شىء فهو جائز وهذا عندنا كذلك ايضا ولا دلالة فيه على موافقة قوله لانهم لم يقولوا ان فعل الحكمين فى التفريق والخلع جائز بغير رضى

الزوجين بل جائز أن يكون مذهبهم ان الحكمين لا يملكان التفريق الا برضى الزوجين بالتوكيل ولا يكونان حكمين الا بذلك ثم ما حكما بعد ذلك من شيء فهو جائز وكيف يجوز للحكمين ان يخلعا بغير رضاه ويخرجا المال عن ملكها وقد قال الله تعالى (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيأ مريا) وقال الله تعالى (ولا يحل لكم أن تاخذوا مما آتيتموهن شيأ الا أن يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) وهذا الخوف المذكور ههنا هو المعنى بقوله تعالى (فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها) وحظر الله على الزوج اخذ شيء مما اعطاها الا على شريطة الخوف منهما الا يقيما حدود الله فاباح حينئذ أن تفتدي بما شاءت واحل للزوج اخذه فكيف يجوز للحكمين أن يوقعا خلعا او طلاقا من غير رضاها وقد نص الله على انه لا يحل له اخذ شيء مما اعطى الا بطيبة من نفسها ولا أن تفتدي به فالقائل بان للحكمين ان يخلعا بغير توكيل من الزوج مخالف لنص الكتاب وقال الله تعالى (ياايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) فمنع كل احد أن ياكل مال غيره الا برضاه وقال الله تعالى (ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام) فاخبر تعالى ان الحاكم وغيره سواء في انه لا يملك اخذ مال احد ودفعه الى غيره وقال النبي ﷺ لا يحل مال امرىء مسلم الا بطيبة من نفسه وقال ﷺ فمن قضيت له من حق اخيه بشيء فانما اقطع له قطعة من النار فثبت بذلك ان الحاكم لا يملك اخذ مالها ودفعه الى زوجها ولا يملك ايقاع طلاق على الزوج بغير توكيله ولا رضاه وهذا حكم الكتاب والسنة واجماع الامة في انه لا يجوز للحاكم في غير ذلك من الحقوق اسقاطه ونقله عنه الى غيره من غير رضا من هو له فالحكمان انما يبعثان للصلح بينهما وليشهدا على الظالم منهما كما روى سعيد عن قتادة في قوله تعالى (وان خفتم شقاق بينهما) الآية قال انما يبعث الحكمان ليصلحا فان اعياهما أن يصلحا شهدا على الظالم بظلمه وليس بايديهما الفرقة ولا يملكان ذلك وكذلك روى عن عطاء *قال أبو بكر وفي فحوى الآية ما يدل على انه ليس للحكمين أن يفرقا وهو قوله تعالى (ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما) ولم يقل ان يريدا فرقة وانما يوجه الحكمان ليعظا الظالم منهما وينكرا عليه ظلمه واعلام الحاكم بذلك لياخذ هو على يده فان كان الزوج هو الظالم انكرا عليه ظلمه وقالا له لا يحل لك ان تؤذيها لتخلع منك وان كانت هي الظالمة قالا لها قد حلت له الفدية وكان في أخذها

معذورا

معذور الما يظهر للحكمين من نشوزها فاذا جعل كل واحد منهما الى الحكم الذى من قبله ماله من التفريق والخلع كانا مع ماذكرنا من أمرهما وكيلين جائز لهما أن يخلعا ان رأيا وان يجمعا ان رأيا ذلك صلاحا فهما فى حال شاهدان وفى حال مصلحان وفى حال آمران بمعروف وناهيان عن منكر ووكيلان فى حال اذا فوض اليهما الجمع والتفريق واما قول من قال انهما يفرقان ويخلعان من غير توكيل من الزوجين فهو تعسف خارج عن حكم الكتاب والسنة والله أعلم بالصواب

باب الخلع دون السلطان

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والحسن بن صالح والشافعى يجوز الخلع بغير سلطان وروى مثله عن عمر وعثمان وابن عمر رضى الله عنهم وقال الحسن وابن سيرين لا يجوز الخلع الا عند السلطان والذى يدل على جوازه عند غير سلطان قوله تعالى (فان طبن لكم عن شىء منه نفسا فكلوه هنيا مريا) اقتضى ظاهره جواز أخذه ذلك منها على وجه الخلع وغيره وقال تعالى (فلا جناح عليهما فيما افتدت به) ولم يشترط ذلك عند السلطان وكما جاز عقد النكاح وسائر العقود عند السلطان وعند غيره كذلك يجوز الخلع اذ لا اختصاص فى الاصول لهذه العقود بكونها عند السلطان والله تعالى أعلم

باب بر الوالدين

قال الله تعالى (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيا وبالوالدين احسانا) فقرن تعالى ذكره الزام بر الوالدين بعبادته وتوحيده وأمر به كما أمر بهما كما قرن شكرهما بشكره فى قوله تعالى (أن اشكرلى ولوالديك الى المصير) وكفى بذلك دلالة على تعظيم حقهما ووجوب برهما والاحسان اليهما وقال تعالى (ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما) الى آخر القصة وقال تعالى (ووصينا الانسان بوالديه حسنا) وقال فى الوالدين الكافرين (وان جاهداك على ان تشرك بى ماليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا) وروى عبد الله بن انيس عن النبى ﷺ انه قال اكبر الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس والذى نفس محمد بيده لا يحلف احد وان كان على مثل جناح البعوضة الا كانت وكتة فى قلبه الى يوم القيامة قال ابو بكر فطاعة الوالدين واجبة فى المعروف لا فى معصية الله فانه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق

وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا عبد الله بن وهب قال اخبرنى عمرو بن الحارث ان دراجا ابا السمح حدثه عن أبى الهيثم عن ابى سعيد الخدرى ان رجلا من اليمن هاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هل لك احد باليمن قال ابواى قال أذنا لك قال لا قال ارجع اليهما فاستاذنهما فان اذنا لك فجاهد و الا فبرهما ومن أجل ذلك قال أصحابنا لا يجوز أن يجاهد الا باذن الابوين اذا قام بجهاد العدو من قد كفاه الخروج قالوا فان لم يكن بازاء العدو من قد قام بفرض الخروج فعليه الخروج بغير اذن ابويه وقالوا فى الخروج فى التجارة ونحوها فيما ليس فيه قتال لا باس به بغير اذنهما لان النبى صلى الله عليه وسلم انما منعه من الجهاد الا باذن الابوين اذا قام بالفرض غيره لما فيه من التعرض للقتل وفجيعة الابوين به فاما التجارات والتصرف فى المباحات التى ليس فيها تعرض للقتل فليس للابوين منعه منها فلذلك لم يحتج الى استئذانهما ومن أجل ما اكد الله تعالى من تعظيم حق الابوين قال أصحابنا لا ينبغى للرجل أن يقتل أباه الكافر اذا كان محاربا للمسلمين لقوله تعالى (ولا تقل لهما أف) وقوله تعالى (وان جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا) فامر تعالى بمصاحبتهما بالمعروف فى الحال التى يجاهدانه فيها على الكفر ومن المعروف أن لا يشهر عليهما سلاحا ولا يقتلهما الا أن يضطر الى ذلك بان يخاف أن يقتله ان ترك قتله فحينئذ يجوز قتله لانه ان لم يفعل ذلك قد قتل نفسه بتمكينه غيره منه وهو منهى عن تمكين غيره من قتله كما هو منهى عن قتل نفسه فجاز له حينئذ من أجل ذلك قتله وقد روى عن النبى ﷺ انه نهى حنظلة بن أبى عامر الراهب عن قتل أبيه وكان مشركا وقال اصحابنا فى المسلم يموت ابواه وهما كافران انه يغسلهما ويتبعهما ويدفنهما لان ذلك من الصحبة بالمعروف التى أمر الله بها . فان قال قائل ما معنى قوله تعالى (وبالوالدين احسانا) وما ضميره قيل له يحتمل استوصوا بالوالدين احسانا ويحتمل واحسنوا بالوالدين احسانا . وقوله تعالى (وبذى القربى) امر بصلة الرحم والاحسان الى القرابة على نحو ما ذكره فى أول السورة فى قوله تعالى (والارحام) فبدأ تعالى فى أول الآية بتوحيده وعبادته اذ كان ذلك هو الاصل الذى به يصح سائر الشرائع والنبوات وبحصوله يتوصل الى سائر مصالح الدين ثم ذكر تعالى ما يجب للابوين من الاحسان اليهما وقضاء حقوقهما وتعظيمهما ثم ذكر الجار ذا القربى وهو قريبك المؤمن الذى له حق القرابة وأوجب له الدين الموالاة والنصرة

ثم

ثم ذكر الجار الجنب وهو البعيد منك نسبا اذا كان مؤمنا فيجتمع حق الجوار وما أوجبه له الدين بعصمة الملة وذمة عقد النحلة وروى عن ابن عباس ومجاهد وقتادة والضحاك قالوا الجار ذو القربى القريب فى النسب وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الجيران ثلاثة فجار له ثلاثة حقوق حق الجوار وحق القرابة وحق الاسلام وجار له حقان حق الجوار وحق الاسلام وجار له حق الجوار المشرك من أهل الكتاب وقوله تعالى (والصاحب بالجنب) روى فيه عن ابن عباس فى احدى الروايتين وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد وقتادة والسدي والضحاك أنه الرفيق فى السفر وروى عن عبد الله بن مسعود وابراهيم وابن أبي ليلى انه الزوجة ورواية اخرى عن ابن عباس انه المنقطع اليك رجاء خيرك وقيل هو جار البيت دانيا كان نسبه او نائيا اذا كان مؤمنا قال أبو بكر لما كان اللفظ محتملا لجميع ذلك وجب حمله عليه وأن لا يخص منه شيء بغير دلالة وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه وروى سفيان عن عمرو بن دينار عن نافع بن جبير بن مطعم عن أبي شريح الخزاعي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت وروى عبيد الله الوصافي عن أبي جعفر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما آمن من امسى شبعان وأمسى جاره جائعا وروى عمر بن هارون الانصاري عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اشراط الساعة سوء الجوار وقطيعة الارحام وتعطيل الجهاد وقد كانت العرب فى الجاهلية تعظم الجوار وتحافظ على حفظه وتوجب فيه ما توجب فى القرابة قال زهير

وجار البيت والرجل المنادى * امام الحي عقدهما سواء

يريد بالرجل المنادى من كان معك فى النادى وهو مجلس الحي وقال بعض أهل العلم معنى الصاحب بالجنب انه الذى يلاصق داره داره وان الله خصه بالذكر تأكيدا لحقه على الجار غير الملاصق وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أبو عمرو محمد بن عثمان القرشي وراق أحمد بن يونس قال حدثنا اسماعيل بن مسلم قال حدثنا عبد السلام بن حرب عن ابي خالد الدالاني عن ابي العلاء الازدي عن حميد بن عبد الرحمن الحميري عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال اذا اجتمع الداعيان فاجب اقربهما بابا فان اقربهما

بابا اقربهما جوارا واذا سبق أحدهما فابدأ بالذى سبق وقد روى عن النبى ﷺ ان أربعين دارا جوار وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا الحسن بن شبيب المعمرى قال حدثنا محمد بن مصفى قال حدثنا يوسف بن السفر عن الاوزاعى عن يونس عن الزهرى قال حدثنى عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه قال أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل فقال انى نزلت محلة بنى فلان وان أشدهم لى اذا أقربهم من جوارى فبعث النبى صلى الله عليه وسلم أبا بكر وعمر وعليا أن يأتوا باب المسجد فيقوموا على بابه فيصيحوا ثلاثا الا أن أربعين دارا جوار ولا يدخل الجنة من خاف جاره بوائقه قال قلت للزهرى يا أبا بكر أربعين دارا قال أربعين هكذا وأربعين هكذا وقد جعل الله الاجتماع فى مدينة جوارا قال الله تعالى (لئن لم ينته المنافقون والذين فى قلوبهم مرض والمرجفون فى المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا) فجعل تعالى اجتماعهم معه فى المدينة جوارا * والاحسان الذى ذكره الله تعالى يكون من وجوه منها المواساة للفقير منهم اذا خاف عليه الضرر الشديد من جهة الجوع والعرى ومنها حسن العشرة وكف الاذى عنه والمحاماة دونه ممن يحاول ظلمه وما يتبع ذلك من مكارم الاخلاق وجميل الفعال ومما أوجب الله تعالى من حق الجوار الشفعة لمن بيعت دار الى جنبه والله الموفق

(ذكر الخلاف فى الشفعة بالجوار)

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر الشريك فى المبيع أحق من الشريك فى الطريق ثم الشريك فى الطريق أحق من الجار الملازق ثم الجار الملازق بعدهما وهو قول ابن شبرمة والثورى والحسن بن صالح وقال مالك والشافعى لا شفعة الا فى مشاع ولا شفعة فى بئر (١) لا بياض لها ولا تحتمل القسم وقد روى وجوب الشفعة للجار عن جماعة من السلف روى عن عمر وعن أبى بكر بن أبى حفص بن عمر قال قال شريح كتب الى عمر ان اقض بالشفعة للجار وروى عاصم عن الشعبى عن شريح قال الشريك أحق من الخليط والخليط احق من الجار والجار أحق ممن سواه وروى أيوب عن محمد قال كان يقال الشريك أحق من (٢) الخليط والخليط أحق ممن سواه وقال ابراهيم اذا لم يكن

١ (قوله لا بياض لها) البياض الارض التى لا عمارة فيها كما فى لسان العرب (لمصححه)

٢ (قوله الخليط) الشريك المشارك فى الشيوع والخليط المشارك فى حقوق المال كذا فى النهاية (لمصححه)

شريك

شريك فالجار أحق بالشفعة وقال طاوس مثل ذلك وقال ابراهيم بن ميسرة كتب الينا عمر بن عبد العزيز اذا احدت الحدود فلاشفعة قال طاوس الجار احق والذى يدل على وجوب الشفعة للجار ماروى حسين المعلم عن عمرو بن شعيب عن عمرو بن الشريد عن أبيه قال قلت لرسول الله ﷺ أرض ليس لاحد فيها شريك الا الجار فقال الجار أحق بسقبه ما كان وروى سفيان عن ابراهيم بن ميسرة عن عمرو بن الشريد عن أبي رافع عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الجار أحق بسقبه وروى أبو حنيفة قال حدثنا عبد الكريم عن المسور بن مخرمة عن رافع بن خديج قال عرض سعد بيتا له فقال خذه فاني قد أعطيت به أكثر مما تعطيني ولكنك احق به لاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الجار أحق(١) بسقبه وروى أبو الزبير عن جابر قال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة بالجوار وروى عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الجار أحق بسقبه ينتظر به وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحدا وروى ابن ابي ليلى عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الجار احق بسقبه ما كان وروى قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال جار الدار أحق بشفعة الجار وقتادة عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال جار الدار احق بالدار وروى سفيان عن منصور عن الحكم قال حدثني من سمع عليا وعبد الله يقولان قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجوار ويونس عن الحسن قال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجوار فاتفق هؤلاء الجماعة على الرواية عن النبي ﷺ وما نعلم احدا دفع هذه الاخبار مع شيوعها واستفاضتها فى الامة فمن عدل عن القول بها كان تاركا للسنة الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم . واحتج من أبى ذلك بما روى أبو عاصم النبيل قال حدثنا مالك عن الزهرى عن سعيد بن المسيب وابى سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود فلاشفعة وكذلك رواه عن مالك أبو قتيلة المدنى وعبد الملك بن عبد العزيز الماجشون وهذا الحديث رواه هؤلاء موصولا عن أبي هريرة واصله عن سعيد بن المسيب مقطوع رواه معن ووكيع والقعنبي وابن وهب كلهم عن مالك عن الزهرى عن سعيد بن المسيب من غير ذكر أبي هريرة وكذلك هو فى موطأ مالك ولو ثبت موصولا لما جاز الاعتراض

(قوله بسقبه) السقب والسقب بفتحتين بمعنى القرب اى احق من غيره بسبب قربه كما فى الزرقانى (لمصححه)

به على الاخبار التى رواها نحو عشرة من الصحابة عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ايجاب الشفعة للجار لانها فى حيز المتواتر المستفيض الذى لا تجوز معارضته باخبار الآحاد ولو ثبت من وجوه يجوز ان يعارض به ماقدمناذ كره لم يكن فيه ماينفى اخبار ايجاب الشفعة للجار وذلك لان اكثر مافيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة فيما لم يقسم ثم قال فاذا وقعت الحدود فلا شفعة فاما قوله قضى رسول الله بالشفعة فيما لم يقسم فانه متفق على استعماله فى ايجاب الشفعة للشريك ومع ذلك فهو حكاية قضية من النبى صلى الله عليه وسلم قضى بها وليس بعموم لفظ ولا حكاية قول منه واما قوله فاذا وقعت الحدود فلا شفعة فانه يحتمل أن يكون من كلام الراوى اذ ليس فيه ان النبى صلى الله عليه وسلم قاله ولا انه قضى به واذا احتمل أن تكون رواية عن النبى صلى الله عليه وسلم واحتمل أن يكون من قول الراوى ادرجه فى الحديث كما وجد ذلك فى كثير من الاخبار لم يجز لنا اثباته عن النبى صلى الله عليه وسلم اذ غير جائز لاحد أن يعزى الى النبى صلى الله عليه وسلم مقالة بالشك والاحتمال فبهذا وجه منع الاعتراض به على ماذكرنا * واحتجوا ايضا بما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا حامد بن محمد المردف قال حدثنا عبيد الله بن عمر القواريرى قال حدثنا عبد الواحد بن زياد قال حدثنا معمر عن الزهرى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن عن جابر بن عبد الله قال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة وهذا لا دلالة فيه على نفى الشفعة بالجوار من وجهين احدهما انه انما نفى وجوب الشفعة اذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فافاد بذلك نفى الشفعة لغير الجار الملاصق لان صرف الطرق ينفى الملاصقة لان بينه وبين جاره طريقا والثانى انا متى حملناه على حقيقته كان الذى يقتضيه اللفظ نفى الشفعة عند وقوع الحدود وصرف الطرق ووقوع الحدود وصرف الطرق انما هو القسمة فكانه انما افاد أن القسمة لا شفعة فيها كما قال اصحابنا انه لا شفعة فى قسمة وكذلك الحديث الاول محمول على ذلك ايضا وايضا فقد روى عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء عن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الجار احق بصقبه ينتظر به وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحدا فهذان الخبران قد رويا عن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم وغير جائز أن نجعلهما متعارضين مع امكان استعمالهما جميعا وقد يمكننا استعمالهما على الوجه الذى ذكرنا ومخالفونا يجعلونهما متعارضين ويسقطون احدهما بالآخر وايضا جائز أن يكون ذلك كلاما خرج على سبب فنقل

مطلب اذا خرج الكلام على سبب فلا مفهوم له عند الفقهاء

الراوى لفظ النبي صلى الله عليه وسلم وترك نقل السبب نحو ان يختصم اليه رجلان احدهما جار والآخر شريك فيحكم بالشفعة للشريك دون الجار وقال فاذا وقعت الحدود فلا شفعة لصاحب النصيب المقسوم مع الجار كما روى اسامة بن زيد ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ربا الا فى النسيئة وهو عند سائر الفقهاء كلام خارج على سبب اقتصر فيه راويه على نقل قول النبي صلى الله عليه وسلم دون ذكر السبب وهو أن يكون سئل عن النوعين المختلفين من الذهب والفضة اذا بيع احدهما بالآخر فقال ﷺ لا ربا الا فى النسيئة يعنى فيما سئل عنه كذلك ماذكرنا وايضا لو تساوت اخبار ايجاب الشفعة بالجوار واخبار نفيها لكانت اخبار الايجاب اولى من اخبار النفى لان الاصل انها غير واجبة حتى يرد الشرع بايجابها فخبر نفى الشفعة وارد على الاصل وخبر اثباتها ناقل عنه وارد بعده فهو اولى * فان قيل يحتمل أن يريد بالجار الشريك * قيل له هذه الاخبار التى رويناها اكثرها ينفى هذا التأويل لان فيها ان جار الدار احق بشفعة داره والشريك لا يسمى جار الدار وحديث جابر قال فيه ينتظر به وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحدا وغير جائز أن يكون هذا فى الشريك فى المبيع وايضا فان الشريك لا يسمى جارا لانه لو استحق اسم الجوار بالشركة لوجب أن يكون كل شريكين فى شىء جارين كالشريكين فى عبد واحد ودابة واحدة فلما لم يستحق اسم الجار بالشركة فى هذه الاشياء دل ذلك على أن الشريك لا يسمى جارا وانما الجار هو الذى ينفرد حقه ونصيبه من حق الشريك ويتميز ملك كل واحد عن ملك صاحبه وايضا فان الشركة انما تستحق بها الشفعة لانها تقتضى حصول الجوار بالقسمة والدليل عليه ان الشركة فى سائر الاشياء لا توجب الشفعة لعدم حصول الجوار بها عند القسمة فدل ذلك على أن الشركة فى العقار انما تستحق بها الشفعة لما يتعلق بها من الجوار عند القسمة وان كان الشريك احق من الجار لمزية حصلت له مع تعلق حق الجوار بالقسمة والدليل عليه أن الشركة فى سائر الاشياء لا توجب الشفعة لعدم حصول الجوار بها كما ان الاخ من الاب والام اولى بالميراث من الاخ من الاب وان كانت الاخوة من جهة الاب يستحق بها التعصيب والميراث اذا لم يكن أخ لاب وام ومعلوم ان القرابة من جهة الام لا يستحق بها التعصيب اذ لم تكن هناك قرابة من جهة الاب الا انها اكدت تعصيب القرابة من الاب كذلك الشريك انما يستحق الشفعة بالشركة لما تعلق بها من حصول الجوار عند القسمة والشريك اولى من الجار لمزية حصلت له كما وصفنا بالتعصيب

مطلب فى تفسير السكر المراد بهذه الآية

ويكون المعنى الذى يتعلق به وجوب الشفعة هو الجواز وايضا لما كان المعنى الذى به وجبت الشفعة بالشركة هو دوام التأذى بالشريك وكان ذلك موجودا فى الجوار لانه يتأذى به فى الاشراف عليه ومطالعة اموره والوقوف على احواله وجب أن تكون له الشفعة لوجود المعنى الذى من اجله وجبت الشفعة للشريك وهذا المعنى غير موجود فى الجار غير الملاصق لان بينه وبينه طريقا يمنعه التشرف عليه والاطلاع على أموره * واما قوله تعالى (وابن السبيل) فانه روى عن مجاهد والربيع بن انس انه المسافر وقال قتادة والضحاك هو الضيف قال أبو بكر ومعناه صاحب الطريق وهذا كما يقال لطير الماء ابن ماء قال الشاعر

وردت اعتسافا والثريا كأنها * على قمة الرأس ابن ماء محلق

ومن تاوله على الضيف فقوله سائغ أيضا لان الضيف كالمجتاز غير المقيم فسمى ابن السبيل تشبيها بالمسافر المجتاز وهو كما يقال عابر سبيل وقال الشافعى ابن السبيل هو الذى يريد السفر وليس معه نفقته وهذا غلط لانه مالم يصر فى الطريق لا يسمى ابن السبيل كما لا يسمى مسافرا ولا عابر سبيل وقوله عز وجل (وما ملكت أيمانكم) يعنى الاحسان المأمور به فى أول الآية وروى سليمان التيمى عن قتادة عن أنس قال كانت عامة وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة وما ملكت أيمانكم حتى جعل يغرغر بها فى صدره وما يقبض بها لسانه ورونه أيضا ام سلمة وروى الاعمش عن طلحة بن مصرف عن أبى عمارة عن عمرو بن شرحبيل قال قال رسول الله ﷺ الغنم بركة والابل عز لاهلها والخيل معقود فى نواصيها الخير الى يوم القيامة والمملوك أخوك فاحسن اليه فان وجدته مغلوبا فاعنه وروى (١) مرة الطيب عن أبى بكر قال قال رسول الله ﷺ لا يدخل الجنة سيء الملكة قيل يا رسول الله أليس قد حدثتنا ان هذه الامة اكثر الامم مملوكين واتباعا قال بلى فاكرموهم ككرامة أولادكم واطعموهم مما تاكلون وروى الاعمش عن المعرور بن سويد قال مررت على أبى ذر وهو بالربذة فسمعته يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المماليك هم اخوانكم ولكن الله تعالى خولكم اياهم فاطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون وقوله تعالى (الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله) قيل فى معنى البخل فى اللغة انه مشقة الاعطاء وقيل البخل منع

مطلب فى معنى البخل لغة وشرعا

(قوله مرة الطيب) هو مرة بن شراحيل الهمدانى روى عن أبى بكر وعمر وجماعة يقال له مرة الطيب ومرة الخير قال الحارث الغنوى سجد حتى اكل التراب جبهته هكذا فى خلاصة تهذيب الكمال (لمصححه)

مالا

مالا ينفع منعه ولا يضر بذله وقيل البخل منع الواجب ونظيره الشح ونقيضه الجود وقد عقل من معناه فى اسماء الدين انه منع الواجب ويقال انه لا يصح اطلاقه فى الدين الا على جهة ان فاعله قد أتى كبيرة بالمنع قال الله تعالى (ولا تحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة) فاطلق الوعيد على من بخل بحق الله الذى أوجبه فى ماله وأما قوله تعالى (ويكتمون ما آتاهم الله من فضله) فانه قد روى عن ابن عباس ومجاهد والسدى انها نزلت فى اليهود اذ بخلوا بما أعطوا من الرزق وكتموا ما أوتوا من العلم بصفة محمد صلى الله عليه وسلم وقيل هو فيمن كان بهذه الصفة وفيمن كتم نعم الله وانكرها وذلك كفر بالله تعالى قال أبو بكر الاعتراف بنعم الله تعالى واجب وجاحدها كافر واصل الكفر انما هو من تغطية نعم الله تعالى وكتمانها وجحودها وهذا يدل على انه جائز للانسان ان يتحدث بنعم الله عنده لا على جهة الفخر بل على جهة الاعتراف بالنعمة والشكر للمنعم وهو كقوله (واما بنعمة ربك فحدث) وقال النبى صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد آدم ولا فخر وانا أفصح العرب ولا فخر فاخبر بنعم الله عنده وابان انه ليس أخباره بها على وجه الافتخار وقال صلى الله عليه وسلم لا ينبغى لعبد أن يقول انا خير من يونس بن متى وقد كان صلى الله عليه وسلم خيرا منه ولكنه نهى ان يقال ذلك على وجه الافتخار وقال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى) وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه سمع رجلا يمدح رجلا فقال لو سمعك لقطعت ظهره ورأى المقداد رجلا يمدح عثمان فى وجهه فحثا فى وجهه التراب وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا رأيتم المداحين فاحثوا فى وجوههم التراب وقد روى اياكم والتمادح فانه الذبح فهذا اذا كان على وجه الفخر فقد كره واما أن يتحدث بنعم الله عنده أو يذكرها غيره بحضرته فهذا ارجو أن لا يضر الا ان أصلح الاشياء لقلب الانسان أن لا يغتر بمدح الناس له ولا يعتد به * وقوله تعالى (والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله واليوم الآخر) معناه والله أعلم انه أعد للذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس عذابا مهينا وفى ذلك دليل على ان كل ما يفعله العبد لغير وجه الله فانه لا قربة فيه ولا يستحق عليه الثواب لان ما يفعل على وجه الرياء فانما يريد به عوضا من الدنيا كالذكر الجميل والثناء الحسن فصار ذلك أصلا فى أن كل ما اريد عوض من أعواض الدنيا انه ليس بقربة كالاستيجار على الحج وعلى

الصلاة وسائر القرب انه متى استحق عليه عوضا يخرج بذلك عن باب القربة وقد علمنا ان هذه الاشياء سبيلها ان لا تفعل الا على وجه القربة فثبت بذلك انه لا يجوز ان يستحق عليها الاجرة وان الاجارة عليها باطلة قوله تعالى (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وانفقوا مما رزقهم الله) يدل على بطلان مذهب اهل الجبر لانهم لولم يكونوا مستطيعين للايمان بالله والانفاق لما جاز ان يقال ذلك فيهم لان عذرهم واضح وهو انهم غير ممكنين مما دعوا اليه ولا قادرين عليه كما لا يقال للاعمى ماذا عليه لو ابصر ولا يقال للمريض ماذا عليه لو كان صحيحا وفى ذلك اوضح دليل على ان الله قطع عذرهم من فعل ما كلفهم من الايمان وسائر الطاعات وانهم ممكنون من فعلها * وقوله تعالى يومئذ) يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الارض ولا يكتمون الله حديثا فاخبر الله عنهم انهم لا يكتمون الله هناك شيا من احوالهم وما عملوه لعلمهم بان الله مطلع عليهم عالم باسرارهم فيقرون بها ولا يكتمونها وقيل يجوز ان يكون المراد انهم(١) لا يكتمون اسرارهم هناك كما كانوا يكتمونها فى الدنيا فان قيل قد اخبر الله عنهم انهم يقولون والله ربنا ما كنا مشركين قيل له فيه وجوه احدها ان الآخرة مواطن فموطن لا تسمع فيه الا همسا اى صوتا خفيا وموطن يكذبون فيه فيقولون ما كنا نعمل من سوء والله ربنا ما كنا مشركين وموطن يعترفون فيه بالخطاء ويسئلون الله ان يردهم الى دار الدنيا وروى ذلك عن الحسن وقال ابن عباس ان قوله تعالى (ولا يكتمون الله حديثا) داخل فى التمنى بعد ما نطقت جوارحهم بفضيحتهم وقيل أن معناه أنه لا يعتد بكتمانهم لانه ظاهر عند الله لا يخفى عليه منه شيء فكان تقديره أنهم غير قادرين هناك على الكتمان لان الله يظهره وقيل أنهم لم يقصدوا الكتمان لانهم انما أخبروا على ما توهموا ولا يخرجهم ذلك من أن يكونوا قد كتموا والله تعالى أعلم

باب الجنب يمر فى المسجد

قال الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا) * قال أبو بكر قد اختلف فى المراد من السكر بهذه الآية فقال ابن عباس ومجاهد وابراهيم وقتادة السكر من الشراب وقال مجاهد والحسن نسخها تحريم الخمر وقال الضحاك المراد به سكر النوم خاصة * فان قيل كيف يجوز أن ينهى السكران فى حال سكره وهو فى معنى الصبى فى نقص عقله * قيل له يحتمل أن يريد السكران الذى لم يبلغ نقصان عقله الى حد يزول التكليف معه ويحتمل أن

(١) (قوله لا يكتمون) اى لا يقدرون ان يكتموا كما كانوا مقتدرين على الكتمان فى الدنيا (لمصححه)

يكونوا

يكونوا نهوا عن التعرض للسكر اذا كان عليهم فرض الصلاة ويجوز أن يكون النهى
اعادل على أن عليهم أن يعيدوها فى حال الصحو اذا فعلوها فى حال السكر وجائز أن تكون
هذه المعانى كلها مرادة بالآية فى حال نزولها * فان قيل قائل اذا ساغ تاويل من تاولها
على السكران الذى لم يزل عنه التكليف فكيف يجوز أن يكون منهيا عن فعل الصلاة فى
هذه الحال مع اتفاق المسلمين على أنه مأمور بفعل الصلاة فى هذه الحال . قيل له قد روى
عن الحسن وقتادة انه منسوخ ويحتمل ان لم يكن منسوخا أن يكون النهى متوجها الى
فعل الصلاة مع الرسول صلى الله عليه وسلم أو فى جماعة . قال أبو بكر والصحيح من
التاويل فى معنى السكر انه السكر من الشراب من وجهين أحدهما أن النائم ومن خالط
عينه النوم لا يسمى سكران ومن سكر من الشراب يسمى سكران حقيقة فوجب حمل
اللفظ على الحقيقة ولا يجوز صرفه عنها الى المجاز الا بدلالة والثانى ماروى سفيان عن
عطاء بن السائب عن أبى عبد الرحمن عن على قال دعا رجل من الانصار قوما فشربوا من
الخمر فتقدم عبد الرحمن بن عوف لصلاة المغرب فقرأ (قل يا أيها الكافرون) فالتبس
عليه فانزل الله تعالى (لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى) * وحدثنا جعفر بن محمد
الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان المؤدب قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا
حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخراسانى عن ابن عباس فى قوله تعالى
(يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس) وقال فى سورة النساء
(لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) ثم نسختها هذه الآية
(يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام) الآية * قال أبو عبيد
وحدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله
تعالى (يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير) قال وقوله تعالى (لا تقربوا
الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) قال كانوا لا يشربونها عند الصلاة فاذا
صلوا العشاء شربوها . قال أبو عبيد حدثنا عبد الرحمن عن سفيان عن أبى اسحاق عن
أبى ميسرة قال قال عمر اللهم بين لنا فى الخمر فنزلت (لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
حتى تعلموا ما تقولون) وذكر الحديث . قال أبو عبيد وحدثنا هشيم قال اخبرنا
مغيرة عن أبى رزين قال شربت الخمر بعد الآية التى فى سورة البقرة والتى فى سورة
النساء وكانوا يشربونها حتى تحضر الصلاة فاذا حضرت الصلاة تركوها ثم حرمت فى
المائدة . قال أبو بكر فاخبر هؤلاء ان المراد السكر من الشراب واخبر ابن عباس وأبو

رزين انهم تركوا شربها بعد نزول الآية عند الصلاة وشربوها في غير أوقات الصلوات ففي هذا دلالة على انهم عقلوا من قوله تعالى (لاتقربوا الصلوة وأنتم سكارى) النهى عن شربها في الحال التي يكونون فيها سكارى عند لزوم فرض الصلاة وهذا يدل على أن قوله تعالى (لاتقربوا الصلوة وأنتم سكارى) انما أفاد النهى عن شربها في أوقات الصلوات وكان معناه لايكن منكم شرب تصيرون به الى حال السكر عند أوقات الصلوات فتصلوا وأنتم سكارى وذلك انهم لما كانوا متعبدين بفعل الصلوات في أوقاتها منهيين عن تركها قال تعالى (لاتقربوا الصلوة وأنتم سكارى) وقد علمنا انه لم ينسخ بذلك فرض الصلاة كان في مضمون هذا اللفظ النهى عما يوجب السكر عند أوقات الصلوات كما انه لما نهينا عن فعل الصلاة مع الحدث لقوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) وقال النبي صلى الله عليه وسلم لايقبل الله صلاة بغير طهور وكما قال تعالى (ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا) كان ذلك نهيا عن ترك الطهارة ولم يكن نهيا عن فعل الصلاة ولم يوجب كون الانسان جنبا أو محدثا سقوط فرض الصلاة وانما نهى عن فعلها في هذه الحال وهو مامور مع ذلك بتقديم الطهارة لها كذلك النهى عن الصلاة في حال السكر انما دل على حظر شرب يوجب السكر قبل الصلاة وفرض الصلاة قائم عليه فهذا التاويل يدل على ماروى عن ابن عباس وأبى رزين وظاهر الآية ونحواه يقتضى ذلك على الوجه الذى بيناه وهذا التاويل لاينافى ماقدمناه ذكره عن السلف في حظر الصلاة عند السكر لانه جائز أن يكونوا نهوا عن شرب يقتضى كونه سكران عند حضور الصلاة فيكون ذلك حظرا قائما فان اتفق أن يشرب حتى انه كان سكران عند حضور الصلاة كان منهيا عن فعلها مامورا باعادتها في حال الصحو أو يكون النهى مقصورا على فعلها مع النبي صلى الله عليه وسلم أو في جماعة وهذه المعانى كلها صحيحة جائزة يحتملها لفظ الآية . وقوله تعالى (حتى تعلموا ما تقولون) يدل على أن السكران الذى منع من الصلاة هو الذى قد بلغ به السكر الى حال لايدرى مايقول وان السكران الذى يدرى مايقول لم يتناوله النهى عن فعل الصلاة وهذا يشهد للتاويل الذى ذكرنا من النهى انما انصرف الى الشرب لا الى فعل الصلاة لان السكران الذى لايدرى مايقول لايجوز تكليفه في هذه الحال كالمجنون والنائم والصبى الذى لايعقل والذى يعقل مايقول لم يتوجه اليه النهى لان في الآية اباحة

فعل

فعل الصلاة اذا علم مايقول وهذا يدل على ان الآية انما حظرت عليه الشرب لا فعل الصلاة فى حال السكر الذى لا يعلم مايقول فيه اذ غير جائز تكليف السكران الذى لا يعقل وهى تدل أيضا على أن السكر الذى يتعلق به الحكم هو الذى لا يعقل صاحبه مايقول وهذا يدل على صحة قول أبى حنيفة فى السكر الموجب للحد انه هو الذى لا يعرف فيه الرجل من المرأة ومن لا يعقل مايقول لا يعرف الرجل من المرأة * وقوله تعالى (حتى تعلموا ماتقولون) يدل على فرض القراءة فى الصلاة لانه منعه من الصلاة لاجل عدم اقامة القراءة فيها فلولا انها من اركانها وفروضها لما منع من الصلاة لاجلها * فان قيل لا دلالة فى ذلك على وجوب القراءة فيها وذلك لان قوله تعالى (حتى تعلموا ما تقولون) قد دل على انه ممنوع منها فى الحال التى لا يعلم مايقول ولم يذكر القراءة وانما ذكر نفى العلم بما يقول وهذا على سائر الاقوال والكلام ومن صار بهذه الحال من السكر لم يصح له احضار نية الصلاة ولا فعل سائر اركانها فانما منع من الصلاة من كانت هذه حاله لانه لا تصح منه نية الصلاة ولا سائر افعالها ومع ذلك فلا يعلم انه طاهر غير محدث * قيل له هذا على ماذكرت فى ان من كانت هذه حاله فلا يصح منه فعل الصلاة على سائر شرائطها الا أن اختصاصه القول بالذكر دون غيره من امور الصلاة واحوالها يدل على ان المراد به قول مفعول فى الصلاة وانه متى كان من السكر على حال لم يمكنه اقامة القراءة فيها لم يصح له فعلها لاجل عدم القراءة وان وجود القراءة فيها من فروضها وشرائطها وهذا مثل قوله ﴿ اقيموا الصلوة ﴾ فى افادته ان فى الصلاة قياما مفروضا ومثل قوله (واركعوا مع الراكعين) فى دلالته على فرض الركوع فى الصلاة * واما قوله عز وجل (ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا) فان أهل العلم قد تنازعوا تاويله فروى المنهال بن عمرو عن زر عن على رضى الله عنه فى قوله (ولا جنبا الا عابرى سبيل) الا أن تكونوا مسافرين ولا تجدون ماتيممون به وتصلون وروى قتادة عن أبى مجلز عن ابن عباس مثله وعن مجاهد مثله وروى عن عبدالله بن مسعود انه قال هو الممر فى المسجد وروى عطاء بن يسار عن ابن عباس مثله فى تاويل الآية وكذلك روى عن سعيد بن المسيب وعطاء وعمرو ابن دينار فى آخرين من التابعين . واختلف السلف فى مرور الجنب فى المسجد فروى عن جابر قال كان احدنا يمر فى المسجد مجتازا وهو جنب وقال عطاء بن يسار كان رجال من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم تصيبهم الجنابة فيتوضؤن ثم يأتون المسجد

فيتحدثون فيه وقال سعيد بن المسيب الجنب لا يجلس فى المسجد ويجتاز وكذلك روى عن الحسن وماروى فى ذلك عن عبد الله فان الصحيح فيه ماتاوله شريك عن عبد الكريم الجزرى عن أبى عبيدة (ولا جنبا إلا عابرى سبيل) قال الجنب يمر فى المسجد ولا يجلس ورواه معمر عن عبد الكريم عن أبى عبيدة عن عبد الله ويقال ان احدا لم يرفعه الى عبد الله غير معمر وسائر الناس وقفوه واختلف فقهاء الامصار فى ذلك فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد لا يدخله الا طاهرا سواء اراد القعود فيه او الاجتياز وهو قول مالك بن انس والثورى وقال الليث لا يمر فيه الا ان يكون بابه الى المسجد وقال الشافعى يمر فيه ولا يقعد والدليل على ان الجنب لا يجوز له أن يجتاز فى المسجد ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا عبد الواحد بن زياد قال حدثنا افلت بن خليفة قال حدثتنى جسرة بنت دجاجة قالت سمعت عائشة رضى الله عنها تقول جاء رسول الله ﷺ ووجوه بيوت اصحابه شارعة فى المسجد فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد ثم دخل ولم يصنع القوم شيأ رجاء أن تنزل لهم رخصة فخرج اليهم بعد فقال وجهوا هذه البيوت فانى لا احل المسجد لحائض ولا جنب وهذا الخبر يدل من وجهين على ماذكرنا احدهما قوله لا احل المسجد لحائض ولا جنب ولم يفرق فيه بين الاجتياز وبين القعود فهو عليهما سواء والثانى إنه امرهم بتوجيه البيوت الشارعة لئلا يجتازوا فى المسجد اذا أصابتهم جنابة لانه لو اراد القعود لم يكن لقوله وجهوا هذه البيوت فانى لا احل المسجد لحائض ولا جنب معنى لان القعود منهم بعد دخول المسجد لا تعلق له بكون البيوت شارعة اليه فدل على انه انما امر بتوجيه البيوت لئلا يضطروا عند الجنابة الى الاجتياز فى المسجد اذلم يكن لبيوتهم ابواب غير ماهى شارعة الى المسجد * وقد روى سفيان ابن حمزة عن كثير بن زيد عن المطلب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن إذن لاحد أن يمر فى المسجد ولا يجلس فيه وهو جنب الا على بن أبى طالب فانه كان يدخله جنبا ويمر فيه لان بيته كان فى المسجد فاخبر فى هذا الحديث بحظر النبى صلى الله عليه وسلم الاجتياز كما حظر عليهم القعود * وماذكر من خصوصية على رضى الله عنه فهو صحيح وقول الراوى لانه كان بيته فى المسجد ظن منه لان النبى صلى الله عليه وسلم قد امر فى الحديث الاول بتوجيه البيوت الشارعة الى غيره ولم يبح لهم المرور لاجل كون بيوتهم فى المسجد وانما كانت الخصوصية فيه لعلى رضى الله عنه دون غيره كما خص جعفر بان

مطلب فيما ورد من بعض الخصوصيات لبعض الصحابة رضى الله تعالى عنهم

له جناحين فى الجنة دون سائر الشهداء وكما خص حنظلة بغسل الملائكة له حين قتل جنبا وخص دحية الكلبي بان جبريل كان ينزل على صورته وخص الزبير باباحة لبس الحرير لما شكا من اذى القمل فثبت بذلك ان سائر الناس ممنوعون من دخول المسجد مجتازين وغير مجتازين * واما ماروى جابر كان احدنا يمر فى المسجد مجتازا وهو جنب فلا حجة فيه لانه لم يخبر ان النبى صلى الله عليه وسلم علم بذلك فاقره عليه وكذلك ماروى عن عطاء بن يسار كان رجال من اصحاب رسول الله ﷺ تصيبهم الجنابة فيتوضؤن ثم يأتون المسجد فيتحدثون فيه لا دلالة فيه للمخالف لانه ليس فيه ان النبى ﷺ اقرهم عليه بعد علمه بذلك منهم ولانه جائز أن يكون ذلك فى زمان النبى ﷺ قبل أن يحظر عليهم ذلك ولو ثبت جميع ذلك عن النبى ﷺ ثم روى ماوصفنا لكان خبر الحظر اولى لانه طارىء على الاباحة لامحالة فهو متأخر عنها ولما ثبت باتفاق الفقهاء حظر القعود فيه لاجل الجنابة تعظيما لحرمة المسجد وجب أن يكون كذلك حكم الاجتياز تعظيما للمسجد ولان العلة فى حظر القعود فيه هو الكون فيه جنبا وذلك موجود فى الاجتياز وكما انه لما كان محظورا عليه القعود فى ملك غيره بغير اذنه كان حكم الاجتياز فيه حكم القعود فكان الاجتياز بمنزلة القعود كذلك القعود فى المسجد لما كان محظورا وجب أن يكون كذلك الاجتياز اعتبارا بما ذكرنا والعلة فى الجميع حظر الكون فيه واما قوله تعالى (ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا) وتاويل من تاوله على اباحة الاجتياز فى المسجد فان ماروى عن على وابن عباس فى تاويله ان المراد المسافر الذى لا يجد الماء فيتيمم اولى من تاويل من تاوله على الاجتياز فى المسجد وذلك لان قوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) نهى عن فعل الصلاة نفسها فى هذه الحال لا عن المسجد لان ذلك حقيقة اللفظ ومفهوم الخطاب وحمله على المسجد عدول بالكلام عن حقيقته الى المجاز بان تجعل الصلاة عبارة عن موضعها كما يسمى الشىء باسم غيره للمجاورة أو لانه تسبب منه كقوله تعالى (لهدمت صوامع وبيع وصلوات) يعنى به مواضع الصلوات ومتى امكننا استعمال اللفظ على حقيقته لم يجز صرفه عنها الى المجاز الا بدلالة ولا دلالة توجب صرف ذلك عن الحقيقة وفى نسق التلاوة مايدل على ان المراد حقيقة الصلاة وهو قوله تعالى (حتى تعلموا ماتقولون) وليس للمسجد قول مشروط يمنع من دخوله لتعذره عليه عند السكر وفى الصلاة قراءة مشروطة فمنع من أجل العذر عن اقامتها عن فعل الصلاة فدل ذلك على ان المراد حقيقة الصلاة

فيكون تاويل من تاوله عليهاموافقا لظاهرها وحقيقتها * وقوله تعالى (الاعابرى سبيل حتى تغتسلوا) فان معناه المسافر لان المسافر يسمى عابر سبيل ولولا انه يطلق عليه هذا الاسم لما تاوله عليه علي وابن عباس اذغير جائز لاحد تاويل الآية على مالا يقع عليه الاسم وانما سمي المسافر عابر سبيل لانه على الطريق كما يسمى ابن السبيل فاباح الله تعالى له في حال السفر ان يتيمم ويصلي وان كان جنبا فدلت الآية على معنيين احدهما جواز التيمم للجنب اذا لم يجد الماء والصلاة به والثانى ان التيمم لا يرفع الجنابة لانه سماه جنبا مع كونه متيمما فهذا التاويل اولى من تاويل من حمله على الاجتياز في المسجد * وقوله تعالى (حتى تغتسلوا) غاية لاباحة الصلاة ولا خلاف ان الغاية في هذا الموضع داخله في الحظر الى ان يستوعبها بوجوب الاغتسال وانه لا تجوز له الصلاة وقد بقي من غسله شيء في حال وجود الماء وامكان استعماله من غير ضرر يخافه فهذا يدل على ان الغاية قد تدخل في الجملة التي قبلها وقال الله تعالى (ثم اتموا الصيام الى الليل) والغاية خارجة من الجملة لانه بدخول اول الليل يخرج من الصوم لان الى غاية كما ان حتى غاية * وهذا اصل في ان الغاية قد يجوز دخولها في الكلام تارة وخروجها اخرى وحكمها موقوف على الدلالة في دخولها او خروجها وسنذكر احكام الجنابة ومعناها وحكم المريض والمسافر في سورة المائدة اذا انتهينا اليها ان شاء الله تعالى قوله تعالى (آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها) يدل على قول اصحابنا في قول الرجل لامراته انت طالق قبل قدوم فلان انها تطلق في الحال قدم فلان اولم يقدم وحكي عن بعضهم انها لا تطلق حتى يقدم لانه لا يقال انه قبل قدوم فلان وما قدم والصحيح ما قال اصحابنا وهذه الآية تدل عليه لانه قال الله تعالى (يا ايها الذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها) فكان الامر بالايمان صحيحا قبل طمس الوجوه ولم يوجد الطمس اصلا وكان ذلك ايمانا قبل طمس الوجوه وما وجد وهو نظير قوله تعالى (فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا) فكان الامر بالعتق للرقبة امرا صحيحا وان لم يوجد المسيس فان قيل ان هذا وعيد من الله لليهود ولم يسلموا ولم يقع ما توعدوا به قيل له ان قوما من هؤلاء اليهود أسلموا منهم عبد الله بن سلام وثعلبة بن سعية وزيد بن سعنة واسد بن سعية واسد بن عبيد ومخيريق في آخرين منهم وانما كان الوعيد العاجل معلقا بترك جميعهم الاسلام ويحتمل ان يريد به الوعيد في الآخرة اذ لم يذكر في الآية تعجيل

العقوبة

العقوبة فى الدنيا اذلم يسلموا قوله تعالى (الم تر الى الذين يزكون انفسهم) قال الحسن وقتادة والضحاك هو قول اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وروى عن عبد الله انه قال هو تزكية الناس بعضهم بعضا لينال بها شيأ من الدنيا * قال أبو بكر وهذا يدل على أن النهى عن التزكية من هذا الوجه وقال الله (ولا تزكوا أنفسكم) وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا رأيتم المداحين فاحثوا فى وجوههم التراب * قوله تعالى (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله) روى عن ابن عباس ومجاهد والضحاك والسدى وعكرمة ان المراد بالناس ههنا هو النبى صلى الله عليه وسلم خاصة وقال قتادة العرب وقال آخرون النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه وهذا اولى لان اول الخطاب فى ذكر اليهود وقد كانوا قبل ذلك يقرؤن فى كتبهم مبعث النبى صلى الله عليه وسلم وصفته وحال نبوته وكانوا يوعدون العرب بالقتل عند مبعثه لانهم زعموا انهم لا يتبعونه وكانوا يظنون انه يكون من بنى اسرائيل فلما بعثه الله تعالى من ولد اسماعيل حسدوا العرب واظهروا الكفر به وجحدوا ما عرفوه قال الله تعالى (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) وقال الله تعالى (ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم) فكانت عداوة اليهود للعرب ظاهرة بعد مبعث النبى صلى الله عليه وسلم حسدا منهم لهم ان يكون النبى صلى الله عليه وسلم مبعوثا منهم فالاظهر من معنى الآية حسدهم للنبى صلى الله عليه وسلم وللعرب * والحسد هو تمنى زوال النعمة عن صاحبها ولذلك قيل ان كل احد تقدر ان ترضيه الا حاسد نعمة فانه لا يرضيه الا زوالها والغبطة غير مذمومة لانها تمنى مثل النعمة من غير زوالها عن صاحبها بل مع سرور منه ببقائها عليه * قوله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) قيل فيه ان الله تعالى يجدد لهم جلودا غير الجلود التى احترقت والقائلون بهذا هم الذين يقولون ان الجلد ليس بعض الانسان وكذلك اللحم والعظم وان الانسان هو الروح اللابس لهذا البدن ومن قال ان الجلد هو بعض الانسان وان الانسان هو هذا الشخص بكماله فانه يقول ان الجلود تجدد بان ترد الى الحال التى كانت عليها غير محترقة كما يقال لخاتم كسر ثم صيغ خاتم آخر هذا الخاتم غير ذاك الخاتم وكما يقال لمن قطع قميصه قباء هذا اللباس غير ذاك اللباس وقال بعضهم التبديل انما هو للسرابيل التى قد البسوها وهو تاويل بعيد لان السرابيل لا تسمى جلودا والله تعالى اعلم

مطلب فى بيان التزكية المنهى عنها

(باب ما اوجب الله تعالى من اداء الامانات

قال الله تعالى (ان الله يامركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها) اختلف أهل التفسير فى المامورين باداء الامانة فى هذه الآية من هم فروى عن زيد بن أسلم ومكحول وشهر بن حوشب انهم ولاة الامر وقال ابن جريج انها نزلت فى عثمان بن طلحة امر بان يرد عليه مفاتيح الكعبة وقال ابن عباس وأبى بن كعب والحسن وقتادة هو فى كل مؤتمن على شىء وهذا أولى لان قوله تعالى (ان الله يامركم) خطاب يقتضى عمومه سائر المكلفين فغير جائز الاقتصار به على بعض الناس دون بعض الا بدلالة واظن من تأوله على ولاة الامر ذهبت الى قوله تعالى (واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل) لما كان خطابا لولاة الامر كان ابتداء الخطاب منصرفا اليهم وليس ذلك كذلك اذ لا يمتنع أن يكون أول الخطاب عموما فى سائر الناس وما عطف عليه خاصا فى ولاة الامر على ماذكرنا فى نظائره فى القرآن وغيره * قال أبو بكر ما اؤتمن عليه الانسان فهو أمانة فعلى المؤتمن عليها ردها الى صاحبها فمن الامانات الودائع وعلى مودعيها ردها الى من أودعه اياها ولا خلاف بين فقهاء الامصار انه لا ضمان على المودع فيها ان هلكت * وقد روى عن بعض السلف فيه الضمان ذكر الشعبى عن أنس قال استحملنى رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابى فضمننى عمر بن الخطاب . وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا حامد ابن محمد قال حدثنا شريح قال حدثنا ابن ادريس عن هشام بن حسان عن أنس بن سيرين عن أنس بن مالك قال استودعت ستة آلاف درهم فذهبت فقال لى عمر ذهب لك معها شىء قلت لا فضمننى . وروى حجاج عن أبى الزبير عن جابر ان رجلا استودع متاعا فذهب من بين متاعه فلم يضمنه أبو بكر رضى الله عنه وقال هى أمانة . وحدثنا عبد الباقى ابن قانع قال حدثنا اسماعيل بن الفضل قال حدثنا قتيبة قال حدثنا ابن لهيعة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ان النبى صلى الله عليه وسلم قال من استودع وديعة فلا ضمان عليه . وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا ابراهيم بن هاشم قال حدثنا محمد بن عون قال حدثنا عبد الله بن نافع عن محمد بن نبيه الحجبى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضمان على راع ولا على مؤتمن . قال أبو بكر قوله صلى الله عليه وسلم لا ضمان على مؤتمن يدل على نفى ضمان العارية لان العارية امانة فى يد المستعير اذ كان المعير قد ائتمنه عليها ولا خلاف بين الفقهاء فى نفى ضمان الوديعة اذا لم يتعد فيها المودع وما روى عن عمر فى تضمين الوديعة فجائز أن يكون المودع اعترف

بفعل

بفعل يوجب الضمان عنده فلذلك ضمنه . واختلف الفقهاء في ضمان العارية بعد اختلاف من السلف فيه فروى عن عمر وعلي وجابر وشريح وابراهيم ان العارية غير مضمونة وروى عن ابن عباس وأبي هريرة انها مضمونة وقال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد هي غير مضمونة اذا هلكت وهو قول ابن شبرمة والثوري والاوزاعي وقال عثمان البتي المستعير ضامن لما استعاره الا الحيوان والعقل فان اشترط عليه في الحيوان والعقل الضمان فهو ضامن وقال مالك لا يضمن الحيوان في العارية ويضمن الحلي والثياب ونحوها وقال الليث لا ضمان في العارية ولكن أبا العباس امير المؤمنين قد كتب الى بان اضمنها فالقضاء اليوم على الضمان وقال الشافعي كل عارية مضمونة . قال أبو بكر والدليل على نفي ضمانها عند الهلاك اذا لم يتعد فيها ان المعير قد ائتمن المستعير عليها حين دفعها اليه واذا كان أمينا لم يلزمه ضمانها لا نا روينا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا ضمان على مؤتمن وذلك عموم في نفي الضمان عن كل مؤتمن وايضا لما كانت مقبوضة باذن مالكها لا على شرط الضمان لم يضمنها كالوديعة وايضا قد اتفق الجميع على نفي ضمان الثوب المستاجر مع شرط بذل المنافع اذا لم يشترط عليه ضمان بدل المقبوض فالعارية اولى أن لا تكون مضمونة اذ ليس فيها ضمان مشروط بوجه ومن جهة اخرى ان المقبوض على وجه الاجارة مقبوض لاستيفاء المنافع ولم يكن مضمونا فوجب ان لا تضمن العارية اذ كانت مقبوضة لاستيفاء المنافع وايضا لما كانت الهبة غير مضمونة على الموهوب له لأنها مقبوضة باذن مالكها الا على شرط ضمان البدل وهي معروف وتبرع وجب أن تكون العارية كذلك اذ هي معروف وتبرع وايضا قد اتفق الجميع على ان العارية لو نقصت بالاستعمال لم يضمن النقصان فاذا كان الجزء منها غير مضمون مع حصول القبض عليه وجب أن لا يضمن الكل لان ما تعلق ضمانه بالقبض لا يختلف فيه حكم الكل والبعض كالغصب والمقبوض ببيع فاسد فلما اتفق الجميع على ان الجزء الفائت بالنقصان غير مضمون وجب أن لا يضمن الجميع كالودائع وسائر الامانات . وقد اختلف في ألفاظ حديث صفوان بن امية في العارية فذكر بعضهم فيه الضمان ولم يذكره بعضهم وروى شريك عن عبد العزيز بن رفيع عن ابن أبي مليكة عن امية بن صفوان بن أمية عن أبيه قال استعار النبي صلى الله عليه وسلم من صفوان ادراعا من حديد يوم حنين فقال له يا محمد مضمونة فقال مضمونة فضاع بعضها فقال له النبي صلى الله

عليه وسلم ان شئت غرمناها لك فقال انا أرغب فى الاسلام من ذلك يارسول الله ورواه اسرائيل عن عبد العزيز بن رفيع عن ابن أبى مليكة عن صفوان بن امية قال استعار رسول الله صلى الله عليه وسلم من صفوان بن امية ادراعا فضاع بعضها فقال ان شئت غرمناها لك فقال لا يارسول الله فوصله شريك وذكر فيه الضمان وقطعه اسرائيل ولم يذكر الضمان وروى قتادة عن عطاء ان النبى صلى الله عليه وسلم استعار من صفوان بن امية دروعا يوم حنين فقال له أمؤداة يارسول الله العارية فقال نعم وروى جرير عن عبد العزيز بن رفيع عن اناس من آل عبد الله بن صفوان قال أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يغزو حنينا وذكر الحديث من غير ذكر ضمان ويقال انه ليس فى رواة هذا الحديث احفظ ولا اتقن ولا اثبت من جرير بن عبد الحميد ولم يذكر الضمان ولو تكافأت الرواة فيه حصل مضطربا وقد روى فى اخبار آخر من طريق أبى امامة وغيره ان النبى صلى الله عليه وسلم قال العارية مؤداة وان صح ذكر الضمان فى حديث صفوان فان معناه ضمان الاداء كما روى فى بعض الفاظ حديث صفوان انه قال هى مضمونة حتى اؤديها اليك وكما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا الفريابى قال حدثنا قتيبة قال حدثنا الليث عن يزيد بن أبى حبيب عن سعيد بن أبى هند ان اول ماضمنت العارية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لصفوان اعرنا سلاحك وهى علينا ضمان حتى ناتيك بها فثبت بذلك انه انما شرط له ضمان الرد وذلك لان صفوان كان حربيا كافرا فى ذلك الوقت فظن انه ياخذها على جهة استباحة ماله كسائر اموال الحربيين ولذلك قال له أغصبا تاخذها يامحمد فقال لا بل عارية مضمونة حتى اؤديها اليك وعارية مؤداة فاخبره النبى صلى الله عليه وسلم انه ياخذها على انها عارية مؤداة وانه ليس ياخذها على سبيل ماتؤخذ عليه اموال أهل الحرب وهو كقول القائل انا ضامن لحاجتك يعنى القيام بها والسعى فيها حتى يقضيها قال الشاعر يصف ناقة

بتلك اسلى حاجة ان ضمنتها * وابرىء هما كان فى الصدر داخلا

قال أهل اللغة فى قوله ان ضمنتها يعنى ان هممت بها واردتها وايضا فانا نسلم للمخالف صحة الخبر بما روى فيه من الضمان ونقول انه لا دلالة فيه على موضع الخلاف وذلك لانه قال عارية مضمونة فجعل الادراع التى قبضها مضمونة وهذا يقتضى ضمان عينها بالرد لا ضمان قيمتها اذ لم يقل اضمن قيمتها وغير جائز صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز الا بدلالة وايضا فيما ادعى المخالف اثبات ضمير فى اللفظ لا دلالة عليه وهو ضمان

القيمة

القيمة ولا يجوز اثباته الا بدلالة ويدل على انها لم تكن مضمونة ضمان القيمة عند الهلاك ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فقد منها ادراعا قال لصفوان ان شئت غرمناها لك فلو كان ضمان القيمة قد حصل عليه لما قال ان شئت غرمناها لك وهو غارم فدل ذلك على أن الغرم لم يجب بالهلاك وان النبي صلى الله عليه وسلم انما اراد أن يغرمها اذا شاء ذلك صفوان متبرعا بالغرم ألا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما استقرض عن عبد الله بن ربيعة ثلاثين ألفا في هذه الغزاة ايضا ثم اراد ان يردها الى عبد الله أبي عبد الله أن يقبلها فقال له خذها فان جزاء القرض الوفاء والحمد فلو كان الغرم لازما فيما فقد من الادراع لما قال ان شئت غرمناها لك ويدل على انه لم يكن ضامنا القيمة ما فقد انه قال لا فان في قلبي اليوم من الايمان مالم يكن قبل وفي ذلك دليل على انها لم تكن مضمونة القيمة لان ما كان مضمونا لا يختلف حكمه في الايمان والكفر وقال بعض شيوخنا أن صفوان لما كان حربيا جاز أن يشرط له ذلك اذ قد يجوز فيما بيننا وبين أهل الحرب من الشروط مالا يجوز فيما بيننا بعضنا البعض الا ترى انه يجوز أن يرتهن منهم الاحرار ولا يجوز مثله فيما بيننا وكان أبو الحسن الكرخي يابى هذا التأويل ويقول لا يصح شرط الضمان لاهل الحرب فيما ليس بمضمون الا ترى انا لو شرطنا لهم ضمان الودائع والمضاربات ونحوها لم يصح . واحتج من قال بضمان العارية بما رواه شعبة وسعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن الحسن عن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم على اليد ما اخذت حتى تؤديه ولا دلالة في هذا الحديث ايضا على موضع الخلاف لانه انما اوجب رد المأخوذ بعينه وليس فيه ذكر ضمان القيمة عند هلاكه ونحن نقول ان عليه رد العارية فهذا لا خلاف فيه ولا تعلق له ايضا بموضع الخلاف والله تعالى أعلم بالصواب

(باب ما امر الله تعالى به من الحكم بالعدل)

قال الله تعالى (واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) وقال تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) وقال تعالى (واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) وحدثنا عبد الباقي ابن قانع قال حدثنا عبد الله بن موسى بن أبي عثمان قال حدثنا عبيد بن حباب الحلبي قال حدثنا عبد الرحمن بن أبي الرجال عن اسحاق بن يحيى بن طلحة بن عبيد الله قال قال ثابت الاعرج اخبرني انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تزال هذه الامة بخير ما اذا قالت صدقت واذا حكمت عدلت واذا استرحمت رحمت وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا عبد الرحمن المقرى عن كهمس بن الحسن عن عبد الله

الاسلمي قال شتم رجل ابن عباس فقال له ابن عباس انك لتشتمني وفي ثلاث خصال اني لآتي على الآية من كتاب الله تعالى فلوددت بالله ان الناس كلهم يعلمون منها ما اعلم واني لاسمع بالحاكم من حكام المسلمين يعدل في حكمه فافرح به ولعلي لا اقاضي اليه ابدا واني لاسمع بالغيث قد اصاب البلد من بلاد المسلمين فافرح به ومالي من سائمة وحدثنا عبد الباقي قال حدثنا الحارث بن أبي اسامة قال حدثنا أبو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن حماد بن سلمة عن حميد عن الحسن قال ان الله اخذ على الحكام ثلاثا أن لا يتبعوا الهوى وان يخشوه ولا يخشوا الناس وأن لا يشتروا بآياته ثمنا قليلا ثم قرأ (ياداود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى) الآية وقال الله تعالى (انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا) الى قوله تعالى (فلا تخشوا الناس واخشوني ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون)

(باب في طاعة أولى الامر)

قال الله تعالى (ياأيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم) * قال أبو بكر اختلف في تاويل أولي الامر فروى عن جابر بن عبد الله وابن عباس رواية والحسن وعطاء ومجاهد انهم اولو الفقه والعلم وعن ابن عباس رواية وأبي هريرة انهم امراء السرايا ويجوز أن يكونوا جميعا مرادين بالآية لان الاسم يتناولهم جميعا لان الامراء يلون امر تدبير الجيوش والسرايا وقتال العدو والعلماء يلون حفظ الشريعة وما يجوز مما لا يجوز فامر الناس بطاعتهم والقبول منهم ماعدل الامراء والحكام وكان العلماء عدولا مرضيين موثوقا بدينهم وامانتهم فيما يؤدون وهو نظير قوله تعالى * فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون * ومن الناس من يقول ان الاظهر من اولي الامر ههنا انهم الامراء لانه قدم ذكر الامر بالعدل وهذا خطاب لمن يملك تنفيذ الاحكام وهم الامراء والقضاة ثم عطف عليه الامر بطاعة اولي الامر وهم ولاة الامر الذين يحكمون عليهم ماداموا عدولا مرضيين وليس يمتنع أن يكون ذلك امرا بطاعة الفريقين من اولي الامر وهم امراء السرايا والعلماء اذ ليس في تقدم الامر بالحكم بالعدل ما يوجب الاقتصار بالامر بطاعة أولي الامر على الامراء دون غيرهم وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من أطاع اميري فقد اطاعني وروى الزهري عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال قام رسول الله صلى الله

عليه وسلم بالخيف من منى فقال نضر الله عبدا سمع مقالتى فوعاها ثم اداها الى من لم يسمعها فرب حامل فقه لا فقه له ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ثلاث لا يغل عليهن قلب مؤمن اخلاص العمل لله تعالى وقال بعضهم وطاعة ذوى الامر وقال بعضهم والنصيحة لاولى الامر ولزوم جماعة المسلمين فان دعوتهم تحيط من وراءهم والاظهر من هذا الحديث انه اراد باولى الامر الامراء وقوله تعالى عقيب ذلك (فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول) يدل على أن اولى الامر هم الفقهاء لانه امر سائر الناس بطاعتهم ثم قال (فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول) فامر اولى الامر برد المتنازع فيه الى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم اذ كانت العامة ومن ليس من أهل العلم ليست هذه منزلتهم لانهم لا يعرفون كيفية الرد الى كتاب الله والسنة ووجوه دلائلهما على احكام الحوادث فثبت انه خطاب للعلماء * واستدل بعض أهل العلم على ابطال قول الرافضة فى الامامة بقوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم)قال فليس يخلو اولو الامر من أن يكونوا الفقهاء او الامراء او الامام الذى يدعونه فان كان المراد الفقهاء والامراء فقد بطل أن يكون الامام والفقهاء والامراء يجوز عليهم الغلط والسهو والتبديل والتغيير وقد امرنا بطاعتهم وهذا يبطل أصل الامامة فان شرط الامام عندهم أن يكون معصوما لا يجوز عليه الغلط والخطأ والتبديل والتغيير ولا يجوز أن يكون المراد الامام لانه قال فى نسق الخطاب (فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول) فلو كان هناك امام مفروض الطاعة لكان الرد اليه واجبا وكان هو يقطع الخلاف والتنازع فلما امر برد المتنازع فيه من الحوادث الى الكتاب والسنة دون الامام دل ذلك على بطلان قولهم فى الامامة ولو كان هناك امام تجب طاعته لقال فردوه الى الامام لان الامام عندهم هو الذى يقضى قوله على تاويل الكتاب والسنة فلما امر بطاعة امراء السرايا والفقهاء وامر برد المتنازع فيه من الحوادث الى الكتاب والسنة دون الامام ثبت ان الامام غير مفروض الطاعة فى احكام الحوادث المتنازع فيها وان لكل واحد من الفقهاء أن يردها الى نظائرها من الكتاب والسنة * وزعمت هذه الطائفة ان المراد بقوله تعالى (واولى الامر منكم) على بن أبى طالب رضى الله عنه وهذا تاويل فاسد لان اولى الامر جماعة وعلى بن أبى طالب رجل واحد وايضا فقد كان الناس مامورين بطاعة اولى الامر فى زمان رسول الله ﷺ

مطلب فى ابطال قول الرافضة يشترط أن يكون الامام معصوما

قوله عليه السلام لا يغل فيه روايتان بفتح الياء وكسر الغين وبضم الياء وكسر الغين فمعنى الاول لا يدخل قلبه حقد يزيله عن الحق ومعنى الثانى لا يكون قلبه غش ولكن يكون مخلصا فى هذه الاشياء لله تعالى لمصححه

ومعلوم ان علي بن أبي طالب لم يكن اماما في ايام النبي صلى الله عليه وسلم فثبت أن اولي الامر في زمان النبي صلى الله عليه وسلم كانوا امراء وقد كان على المولى عليهم طاعتهم مالم يامروهم بمعصية وكذلك حكمهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم في لزوم اتباعهم وطاعتهم مالم تكن معصية وقوله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) روي عن مجاهد وقتادة وميمون بن مهران والسدي الى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم * قال أبو بكر وذلك عموم في وجوب الرد الى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم في حياة النبي وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم * والرد الى الكتاب والسنة يكون من وجهين احدهما الى المنصوص عليه المذكور باسمه ومعناه والثاني الرد اليهما من جهة الدلالة عليه واعتباره به من طريق القياس والنظائر وعموم اللفظ ينتظم الامرين جميعا فوجب اذا تنازعنا في شيء رده الى نص الكتاب والسنة ان وجدنا المتنازع فيه منصوصا على حكمه في الكتاب والسنة وان لم نجد فيه نصا منهما وجب رده الى نظيره منهما لانا مامورون بالرد في كل حال اذ لم يخصص الله تعالى الامر بالرد اليهما في حال دون حال وعلى ان الذي يقتضيه فحوى الكلام وظاهره الرد اليهما فيما لا نص فيه وذلك لان المنصوص عليه الذي لا احتمال فيه لغيره لا يقع التنازع فيه من الصحابة مع علمهم باللغة ومعرفتهم بما فيه احتمال مما لا احتمال فيه فظاهر ذلك يقتضي رد المتنازع فيه الى نظائره من الكتاب والسنة فان قيل انما المراد بذلك ترك التنازع والتسليم لما في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ * قيل ان ذلك خطاب للمؤمنين لانه قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول) فان كان تاويله ماذكرت فان معناه اتبعوا كتاب الله وسنة نبيه واطيعوا الله ورسوله وقد علمنا ان كل من آمن ففي اعتقاده للايمان اعتقاد لالتزام حكم الله وسنة الرسول ﷺ فيؤدي ذلك الى ابطال فائدة قوله تعالى (فردوه الى الله والرسول) وعلى ان ذلك قد تقدم الامر به في اول الآية وهو قوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول) فغير جائز حمل معنى قوله تعالى (فردوه الى الله والرسول) على ما قد افاده بديا في اول الخطاب ووجب حمله على فائدة مجددة وهو رد غير المنصوص عليه وهو الذي وقع فيه التنازع الى المنصوص عليه وعلى انا نرد جميع المتنازع فيه الى الكتاب والسنة بحق العموم ولا نخرج منه شيأ بغير دليل * فان قيل لما كانت الصحابة مخاطبين بحكم هذه الآية عند التنازع في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وكان معلوما انه لم يكن يجوز لهم استعمال الرأي والقياس في احكام الحوادث بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم بل كان عليهم التسليم له واتباع

مطلب في بيان المراد من قوله تعالى فردوه الى الله والرسول

امره

امره دون تكلف الرد من طريق القياس ثبت أن المراد استعمال المنصوص وترك تكلف النظر والاجتهاد فيما لا نص فيه * قيل له هذا غلط وذلك لان استعمال الرأى والاجتهاد ورد الحوادث الى نظائرها من المنصوص قد كان جائزا فى حياة النبى ﷺ فى حالين ولم يكن يجوز فى حال فاما الحالان اللتان كان يجوز فيهما الاجتهاد فى حياة النبى ﷺ فاحداهما فى حال غيبتهم عن حضرته كامر النبى ﷺ معاذا حين بعثه الى اليمن فقال له كيف تقضى ان عرض لك قضاء قال اقضى بكتاب الله قال فان لم يكن فى كتاب الله قال اقضى بسنة نبى الله قال فان لم يكن فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله قال اجتهد رأيى لا آلو قال فضرب بيده على صدره وقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله فهذه احدى الحالين اللتين كان يجوز الاجتهاد فيهما فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم والحال الاخرى أن يامره النبى صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد بحضرته ورد الحادثة الى نظيرها ليستبرىء حاله فى اجتهاده وهل هو موضع لذلك ولكن ان أخطأ وترك طريق النظر أعلمه وسدده وكان يعلمهم وجوب الاجتهاد فى احكام الحوادث بعده فالاجتهاد بحضرته على هذا الوجه سائغ كما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا أسلم بن سهل قال حدثنا محمد بن خالد بن عبد الله قال حدثنا أبى عن حفص بن سليمان عن كثير بن شنظير عن أبى العالية عن عقبة بن عامر قال جاء خصمان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اقض بينهما ياعقبة قلت يارسول الله اقضى بينهما وأنت حاضر قال اقض بينهما فان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة واحدة فاباح له النبى صلى الله عليه وسلم الاجتهاد بحضرته على الوجه الذى ذكرنا وأمر النبى صلى الله عليه وسلم لمعاذ وعقبة بن عامر بالاجتهاد صدر عندنا عن الآية وهو قوله تعالى (فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول) لانا متى وجدنا من النبى صلى الله عليه وسلم حكما مواطئا المعنى قد ورد به القرآن حملناه على انه حكم به عن القرآن وانه لم يكن حكما مبتدأ من النبى صلى الله عليه وسلم كنحو قطعه السارق وجلده الزانى وما جرى مجراهما فقول القائل ان الاجتهاد فى احكام الحوادث لم يكن سائغا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم وان رد المتنازع فيه الى الكتاب والسنة كان واجبا حينئذ فدل على ان المراد به ترك الاختلاف والتنازع والتسليم للمنصوص عليه فى الكتاب والسنة غير صحيح واما الحال التى لم يكن يسوغ الاجتهاد فيها فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم فهو ان يجتهد بحضرته على جهة امضاء الحكم والاستبداد بالرأى لا على الوجه الذى قدمناه فهذا لعمرى اجتهاد مطرح لا حكم له ولم يكن يسوغ ذلك لاحد والله اعلم

باب طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم

قال الله تعالى (أطيعوا الله واطيعوا الرسول) وقال تعالى (وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله) وقال تعالى (ومن يطع الرسول فقد اطاع الله) وقال تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) فأكد جل وعلا بهذه الآيات وجوب طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم وابان أن طاعته اطاعة الله وأفاد بذلك ان معصيته معصية الله وقال الله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم) فاوعد على مخالفة أمر الرسول وجعل مخالف أمر الرسول والممتنع من تسليم ماجاء به والشاك فيه خارجا من الايمان بقوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما) قيل فى الحرج ههنا أنه الشك روى ذلك عن مجاهد وأصل الحرج الضيق وجائز أن يكون المراد التسليم من غير شك فى وجوب تسليمه ولا ضيق صدر به بل بانشراح صدر وبصيرة ويقين * وفى هذه الآية دلالة على أن من رد شيأ من اوامر الله تعالى أو أوامر رسوله صلى الله عليه وسلم فهو خارج من الاسلام سواء رده من جهة الشك فيه أو من جهة ترك القبول والامتناع من التسليم وذلك يوجب صحة ماذهب اليه الصحابة فى حكمهم بارتداد من امتنع من اداء الزكاة وقتلهم وسبى ذراريهم لان الله تعالى حكم بان من لم يسلم للنبى صلى الله عليه وسلم قضاءه وحكمه فليس من أهل الايمان * فان قيل اذا كانت طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم طاعة الله تعالى فهلا كان أمر الرسول أمر الله تعالى قيل له انما كانت طاعته طاعة الله بموافقتها ارادة كل واحد منهما أو امره وأما الامر فهو قول القائل افعل ولا يجوز أن يكون أمرا واحدا لآمرين كما لا يكون فيه قول واحد من قائلين ولا فعل واحد من فاعلين * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات أو انفروا جميعا) قيل الثبات الجماعات واحدها ثبة وقيل الثبة عصبة منفردة من عصب فامرهم الله بان ينفروا فرقا فرقة بعد فرقة فرقة فى جهة وفرقة فى جهة أو ينفروا جميعا من غير تفرق وروى ذلك عن ابن عباس ومجاهد والضحاك وقتادة * وقوله تعالى (خذوا حذركم) معناه خذوا سلاحكم فسمى السلاح حذرا لانه يتقى به الحذر ويحتمل احذروا عدوكم باخذ سلاحكم كقوله تعالى (وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم) فانتظمت هذه الآية الامر باخذ السلاح لقتال العدو على حال

افتراق العصب أو اجتماعها بما هو أولى في التدبير والنفور وهو الفزع نفر ينفر نفورا اذا فزع ونفر اليه اذا فزع من أمر اليه والمعنى انفروا الى قتال عدوكم والنفر جماعة تفزع الى مثلها والنفير الى قتال العدو والمنافرة المحاكمة للفزع اليها فيما ينوب من الامور التي يختلف فيها ويقال ان أصلها انهم كانوا يسئلون الحاكم أينا أعز نفرا * وقد روى في هذه الآية نسخ روى ابن جريج وعثمان بن عطاء عن ابن عباس في قوله تعالى (فانفروا ثبات أو انفروا جميعا) قال عصبا وفرقا وقال في براءة (انفروا خفافا وثقالا) الآية وقال (الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما) الآية قال فنسخ هذه الآيات قوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) وتمكث طائفة منهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فالماكثون مع النبي صلى الله عليه وسلم هم الذين يتفقهون في الدين وينذرون اخوانهم اذا رجعوا اليهم من الغزوات لعلهم يحذرون ما نزل من قضاء الله في كتابه وحدوده * قوله تعالى (الذين يقاتلون في سبيل الله) قيل (في سبيل الله) في طاعة الله لانها تؤدى الى ثواب الله في جنته التي أعدها لاوليائه وقيل دين الله الذي شرعه ليؤدى الى ثوابه ورحمته فيكون تقدير في نصرة دين الله تعالى وقيل في الطاغوت انه الشيطان قاله الحسن والشعبي وقال أبو العالية هو الكاهن وقيل كل ما عبد من دون الله وقوله تعالى (ان كيد الشيطان كان ضعيفا) الكيد هو السعي في فساد الحال على جهة الاحتيال والقصد لايقاع الضرر قال الحسن انما قال (ان كيد الشيطان كان ضعيفا) لانه كان أخبرهم انهم يستظهرون عليهم فلذلك كان ضعيفا وقيل انما سماه ضعيفا الضعف نصرته لاوليائه بالاضافة الى نصرة الله المؤمنين قوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فان الاختلاف على ثلاثة أوجه اختلاف تناقض بان يدعو احد الشيئين الى فساد الآخر واختلاف تفاوت وهو أن يكون بعضه بليغا وبعضه مرذولا ساقطا وهذان الضربان من الاختلاف منفيان عن القرآن وهو احدى دلالات اعجازه لان كلام سائر الفصحاء والبلغاء اذا طال مثل السور الطوال من القرآن لايخلو من أن يختلف اختلاف التفاوت والثالث اختلاف التلاؤم وهو ان يكون الجميع متلائما في الحسن كاختلاف وجوه القرآآت ومقادير الآيات واختلاف الاحكام في الناسخ والمنسوخ فقد تضمنت الآية الحض على الاستدلال بالقرآن لما فيه من وجوه الدلالات على الحق الذي يلزم اعتقاده والعمل به * قوله تعالى (ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) قال الحسن وقتادة وابن أبي ليلى هم أهل العلم والفقه وقال السدي الامراء والولاة . قال أبو بكر

يجوز أن يريد به الفريقين من أهل الفقه والولاة لوقوع الاسم عليهم جميعا . فان قيل اولو الامر من يملك الامر بالولاية على الناس وليست هذه صفة أهل العلم . قيل له ان الله تعالى لم يقل من يملك الامر بالولاية على الناس وجائز أن يسمى الفقهاء اولى الامر لانهم يعرفون اوامر الله ونواهيه ويلزم غيرهم قبول قولهم فيها فجائز أن يسموا اولى الامر من هذا الوجه كما قال في آية اخرى (ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) فاوجب الحذر بانذارهم والزم المنذرين قبول قولهم فجاز من أجل ذلك اطلاق اسم اولى الامر عليهم والامراء ايضا يسمون بذلك لنفاذ امورهم على من يلون عليه . وقوله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) فان الاستنباط هو الاستخراج ومنه استنباط المياه والعيون فهو اسم لكل مااستخرج حتى تقع عليه رؤية العيون أو معرفة القلوب والاستنباط في الشرع نظير الاستدلال والاستعلام . وفي هذه الآية دلالة على وجوب القول بالقياس واجتهاد الرأى في احكام الحوادث وذلك لانه امر برد الحوادث الى الرسول ﷺ في حياته اذا كانوا بحضرته والى العلماء بعد وفاته والغيبة عن حضرته ﷺ وهذا لا محالة فيما لا نص فيه لان المنصوص عليه لا يحتاج الى استنباطه فثبت بذلك ان من أحكام الله ماهو منصوص عليه ومنها ماهو مودع في النص قد كلفنا الوصول الى علمه بالاستدلال عليه واستنباطه فقد حوت هذه الآية معاني منها ان في احكام الحوادث ماليس بمنصوص عليه بل مدلول عليه ومنها ان على العلماء استنباطه والتوصل الى معرفته برده الى نظائره من المنصوص ومنها ان العامي عليه تقليد العلماء في احكام الحوادث ومنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قد كان مكلفا باستنباط الاحكام والاستدلال عليها بدلائلها لانه تعالى امر بالرد الى الرسول والى اولى الامر ثم قال (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) ولم يخص اولى الامر بذلك دون الرسول وفي ذلك دليل على ان للجميع الاستنباط والتوصل الى معرفة الحكم بالاستدلال * فان قيل ليس هذا استنباطا في احكام الحوادث وانما هو في الامن والخوف من العدو لقوله تعالى (واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) فانما ذلك في شان الاراجيف التي كان المنافقون يرجفون بها فامرهم الله بترك العمل بها ورد ذلك الى الرسول والى الامراء حتى لا يفتوا في اعضاد المسلمين ان كان شيا يوجب الخوف وان كان شيا يوجب الامن لئلا يامنوا فيتركوا الاستعداد للجهاد والحذر من الكفار فلا دلالة في ذلك على جواز الاستنباط في احكام الحوادث

مطلب فيما دلت عليه هذه الآية من وجوب القول بالقياس

(قوله حتى لا يفتوا) يقال فت في عضد فلان اى اضعفه واوهنه (لمصححه)

قيل

قيل له قوله تعالى (واذا جاءهم امر من الامن او الخوف) ليس بمقصور على امر العدو لان الامن والخوف قد يكونان فيما يتعبدون به من احكام الشرع فيما يباح ويحظر وما يجوز وما لا يجوز ذلك كله من الامن والخوف فاذا ليس فى ذكره الامن والخوف دلالة على وجوب الاقتصار به على ما ينفق من الاراجيف بالامن والخوف فى امر العدو بل جائز ان يكون عاما فى الجميع وحظر به على العامى ان يقول فى شيء من حوادث الاحكام ما فيه حظر او اباحة او ايجاب او غير ذلك والزمهم رده الى الرسول والى اولى الامر منهم ليستنبطوا حكمه بالاستدلال عليه بنظائره من المنصوص وايضا فلو سلمنا لك ان نزول الآية مقصور على الامن والخوف من العدو لكانت دلالته قائمة على ما ذكرنا لانه اذا جاز استنباط تدبير الجهاد ومكايد العدو وباخذ الحذر تارة والاقدام فى حال والاحجام فى حال اخرى وكان جميع ذلك مما تعبدنا الله به ووكل الامر فيه الى آراء اولى الامر واجتهادهم فقد ثبت وجوب الاجتهاد فى احكام الحوادث من تدبير الحروب ومكايد العدو وقتال الكفار فلا فرق بينه وبين الاجتهاد والاستدلال على النظائر من سائر الحوادث من العبادات وفروع الشريعة اذ كان جميع ذلك من احكام الله تعالى ويكون المانع من الاجتهاد والاستنباط فى مثله كمن اباح الاستنباط فى البيوع خاصة ومنعه فى المناكحات او اباحة فى الصلاة ومنعه فى المناسك وهذا خلف من القول * فان قيل ليس الاستنباط مقصورا على القياس واجتهاد الرأى دون الاستدلال بالدليل الذى لا يحتمل فى اللغة الا معنى واحدا * قيل له الدليل الذى لا يحتمل فى اللغة الا معنى واحدا لا يقع بين اهل اللغة فيه تنازع اذ كان امرا معقولا فى اللفظ فهذا ليس باستنباط بل هو فى مفهوم الخطاب وذلك عندنا نحو قوله تعالى (ولا تقل لهما اف) انه دلالة على النهى عن الضرب والشتم والقتل ونحوه وهذا لا يقع فى مثله خلاف فان اردت بالدليل الذى لا يحتمل الا معنى واحدا هذا الضرب من دلائل الخطاب فان هذا لا تنازع فيه ولا يحتاج الى استنباط وان اردت بالدليل تخصيص الشيء بالذكر فيكون دلالة على ان ما عداه فحكمه بخلافه فان هذا ليس بدليل وقد بيناه فى اصول الفقه ولو كان هذا ضربا من الدليل لما اغفلته الصحابة ولا استدلت به على احكام الحوادث ولو فعلوا هذا لاستفاض ذلك عنهم وظهر فلما لم ينقل ذلك عنهم دل على سقوط قولك وايضا لو كان هذا ضربا من الاستدلال لم يمنع ذلك ايجاب الاستنباط فيما لا طريق اليه الا من جهة الرأى والقياس اذ ليس يوجد فى كل حادثة هذا الضرب من الدلالة وقد امرنا باستنباط سائر ما لا نص فيه فما لم نجد فيه من الحوادث

هذا الضرب من الدليل فعلينا استنباط حكمه من طريق القياس والاجتهاد اذلا سبيل لنا اليه الا من هذه الجهة * فان قيل لما قال تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) ولم يكن دليل القياس مفضيا بنا الى العلم بمدلوله اذ كان القائس يجوز على نفسه الخطا ولا يجوز القطع بان ما اداه اليه قياسه واجتهاده هو الحق عند الله علمنا انه لم يرد الاستنباط من طريق القياس والاجتهاد * قيل له قولك ان القائس لا يقطع بان قياسه هو الحق عند الله خطأ لا نقول به وذلك ان ما كان طريقه الاجتهاد فان المجتهد ينبغي له أن يقطع بان ما اداه اليه اجتهاده هو الحق عند الله وهذا عندنا علم منه بان هذا حكم الله عليه فاستنباطه حكم الحوادث من طريق الاجتهاد يوجب العلم بصحة موجبه وما اداه اليه اجتهاده وهذه الآية ايضا تدل على بطلان قول القائلين بالامامة لانه لو كان كل شيء من احكام الدين منصوصا عليه لعرفه الامام وزال موضع الاستنباط وسقط الرد الى أولى الامر بل كان الواجب الرد الى الامام الذي يعرف صحة ذلك من باطله من جهة النص * قوله تعالى (واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها) قال أهل اللغة التحية الملك ومنه قول الشاعر اسير به الى النعمان حتى * انيخ على تحيته بجند

يعني على ملكه ومعنى قولهم حياك الله اى ملكك الله ويسمى السلام تحية ايضا لانهم كانوا يقولون حياك الله فابدلوا منه بعد الاسلام بالسلام واقيم مقام قولهم حياك الله * قال أبو ذر كنت أول من حي رسول الله ﷺ بتحية الاسلام فقلت السلام عليك ورحمة الله وقال النابغة يحيون بالريحان يوم السباسب

يعني انهم يعطون الريحان ويقال لهم حياكم الله والاصل فيه ما ذكرنا من انه ملكك الله فاذا حملنا قوله تعالى (واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها) على حقيقته افاد أن من ملك غيره شيأ بغير بدل فله الرجوع فيه ما لم يثبت منه فهذا يدل على صحة قول اصحابنا فيمن وهب لغير ذى رحم ان له الرجوع فيها ما لم يثبت منها فاذا اثيب منها فلا رجوع له فيها لانه اوجب احد شيئين من ثواب اورد لما جيء به . وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في الرجوع في الهبة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا سليمان بن داود المهرى قال اخبرنا ابن وهب قال اخبرني اسامة بن زيد ان عمرو بن شعيب حدثه عن ابيه عن جده عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مثل الذي يسترد ما وهب كمثل الكلب يقيء فيأكل قيئه فاذا استرد الواهب

(قوله يوم السباسب) هو عيد للنصارى ويسمونه يوم السعانين وفي الحديث ان الله تعالى ابدلكم بيوم السباسب يوم العيد (لمصححه)

فليوقف

فليوقف وليعرف بما استرد ثم ليدفع اليه ما وهب وقد روى أبو بكر بن أبي شيبة قال حدثنا وكيع عن ابراهيم بن اسماعيل بن مجمع عن عمرو بن دينار عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل احق بهبته مالم يثبت منها . وروى ابن عباس وابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لرجل يعطى عطية او يهب هبة فيرجع فيها الا الوالد فيما يعطى ولده ومثل الذى يعطى العطية ثم يرجع فيها كمثل الكلب يأكل فاذا شبع قاء ثم عاد فى قيئه وهذا الخبر يدل على معنيين احدهما صحة الرجوع فى الهبة والآخر كراهته وانه من لؤم الاخلاق ودناءتها فى العادات وذلك لانه شبه الراجع فى الهبة بالكلب يعود فى قيئه وهو يدل من وجهين على ما ذكرنا احدهما انه شبهه بالكلب اذا عاد فى قيئه ومعلوم انه ليس بمحرم على الكلب فما شبه به فهو مثله والثانى انه لو كان الرجوع فى الهبة لا يصح بحال لما شبه الراجع بالكلب العائد فى القىء لانه لا يجوز تشبيه ما لا يقع بحال بما قد صح وجوده وهذا يدل ايضا على صحة الرجوع فى الهبة مع استقباح هذا الفعل وكراهته وقد روى الرجوع فى الهبة لغير ذى الرحم المحرم عن على وعمر وفضالة بن عبيد من غير خلاف من احد من الصحابة رضى الله عنهم عليهم . وقد روى عن جماعة من السلف ان ذلك فى رد السلام منهم جابر بن عبد الله وقال الحسن السلام تطوع ورده فريضة وذكر الآية . ثم اختلف فى انه خاص فى أهل الاسلام او عام فى أهل الاسلام واهل الكفر فقال عطاء هو فى أهل الاسلام خاصة وقال ابن عباس وابراهيم وقتادة هو عام فى الفريقين وقال الحسن تقول للكافر وعليكم ولا تقل ورحمة الله لانه لا يجوز الاستغفار للكفار وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا تبدؤا اليهود بالسلام فان بدؤكم فقولوا وعليكم وقال اصحابنا رد السلام فرض على الكفاية اذا سلم على جماعة فرد واحد منهم اجزأ . واما قوله تعالى (باحسن منها) اذا اريد به رد السلام فهو الزيادة فى الدعاء وذلك اذا قال السلام عليكم يقول هو وعليكم السلام ورحمة الله واذا قال السلام عليكم ورحمة الله قال هو وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته . قوله تعالى (فما لكم فى المنافقين فئتين والله اركسهم بما كسبوا) روى عن ابن عباس انها نزلت فى قوم اظهروا الاسلام بمكة وكانوا يعينون المشركين على المسلمين وروى مثله عن قتادة وقال الحسن ومجاهد نزلت فى قوم قدموا المدينة

(قوله فليوقف وليعرف) لفظهما مبنى للمفعول من باب التفعيل هكذا في أبي داود ومثله في جامع الاصول والجامع الكبير للسيوطي والذي ظهر ان معناه يعرف الواهب بكراهة استرداده لما وهبه لعله يرتدع ويكف عن ذلك فاذا لم يرتدع يدفع اليه ما وهب (لمصححه)

(قوله الا الوالد فيما يعطي ولده) هكذا في سنن أبي داود ومثله في جامع الاصول قال ابن رسلان قال بهذا الاستثناء مالك والشافعي (لمصححه)

فاظهروا الاسلام ثم رجعوا الى مكة فاظهروا الشرك وقال زيد بن ثابت نزلت فى الذين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد وقالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم وفى نسق الآية دلالة على خلاف هذا التأويل الاخير وانهم من أهل مكة وهو قوله تعالى (فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا فى سبيل الله) . وقوله تعالى (اركسهم) قال ابن عباس ردهم وقال قتادة اركسهم اهلكهم وقال غيرهم اركسهم فكسهم قال الكسائى اركسهم وركسهم بمعنى وانما المعنى ردهم فى حكم الكفر من الصغار والذلة وقيل من السبى والقتل لانهم اظهروا الارتداد بعدما كانوا على النفاق وانما وصفوا بالنفاق وقد اظهروا الارتداد عن الاسلام لانهم نسبوا الى ما كانوا عليه قبل من اضمار الكفر قاله الحسن وقال النحويون هذا يحسن مع علم التعريف وهو الالف واللام كما تقول هذه العجوز هى الشابة يعنى هى التى كانت شابة ولا يجوز هذه شابة فابان تعالى للمسلمين بهذه الآية عن احوال هذه الطائفة من المنافقين انهم يظهرون لكم الاسلام واذا رجعوا الى قومهم اظهروا الكفر والردة ونهى المسلمين عن أن يحسنوا بهم الظن وان يجادلوا عنهم * قوله تعالى (ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء) يعنى هذه الطائفة اخبر بذلك عن ضمائرهم واعتقاداتهم لئلا يحسن المؤمنون بهم الظن وليعتقدوا معاداتهم والبراءة منهم . وقوله تعالى (فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا فى سبيل الله) يعنى والله اعلم حتى يسلموا ويهاجروا لان الهجرة بعد الاسلام وانهم وان اسلموا لم تكن بيننا وبينهم موالاة الا بعد الهجرة وهو كقوله تعالى (ما لكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا) وهذا فى حال ما كانت الهجرة فرضا وقال النبى صلى الله عليه وسلم انا برىء من كل مسلم اقام بين اظهر المشركين وانا برىء من كل مسلم اقام مع مشرك قيل ولم يا رسول الله قال لا تراءى ناراهما فكانت الهجرة فرضا الى ان فتحت مكة فنسخ فرض الهجرة * حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عثمان بن ابى شيبة قال حدثنا جرير عن منصور عن مجاهد عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة لا هجرة ولكن جهاد ونية واذا استنفرتم فانفروا * حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مؤمل ابن الفضل قال حدثنا الوليد عن الاوزاعى عن الزهرى عن عطاء بن يزيد عن ابى سعيد الخدرى ان اعرابيا سال النبى ﷺ عن الهجرة فقال ويحك ان شان الهجرة شديد فهل لك من ابل قال نعم قال فهل تؤدى صدقتها قال نعم قال فاعمل من وراء البحار فان الله لن يترك من عملك شيا فاباح النبى ﷺ ترك الهجرة وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا

مطلب
يجوز الاجتهاد فى حال حياته مع وجوده صلى الله عليه وسلم

ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن اسماعيل ابن ابى خالد قال حدثنا عامر قال اتى رجل عبد الله بن عمرو فقال اخبرنى بشىء سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه وروى عن الحسن ان حكم الآية ثابت فى كل من أقام فى دار الحرب فرأى فرض الهجرة الى دار الاسلام قائما * وقوله تعالى (فخذوهم واقتلوهم) فانه روى عن ابن عباس فان تولوا عن الهجرة * قال أبو بكر يعنى والله أعلم فان تولوا عن الايمان والهجرة لان قوله تعالى (حتى يهاجروا فى سبيل الله) قد انتظم الايمان والهجرة جميعا وقوله (فان تولوا) راجع اليها ولان من أسلم حينئذ ولم يهاجر لم يجب قتله فى ذلك الوقت فدل على أن المراد فان تولوا عن الايمان والهجرة فخذوهم واقتلوهم * وقوله تعالى (الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق) قال ابو عبيد يصلون يعنى ينتسبون اليهم كما قال الاعشى

اذا اتصلت قالت أبكر بن وائل * وبكر سبتها والانوف رواغم

وقال زيد الخيل

اتصلت تنادى يال قيس * وخصت بالدعاء بنى كلاب

قال أبو بكر الانتساب يكون بالرحم ويكون بالحلف وبالولاء وجائز أن يدخل فيه ايضا رجل فى عهدهم على حسب ما كان بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين قريش من الموادعة فدخلت خزاعة فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ودخلت بنو كنانة فى عهد قريش وقيل ان الآية منسوخة حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر ابن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابن جريج وعثمان بن عطاء الخراسانى عن ابن عباس فى قوله تعالى (الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق) الى قوله تعالى (فما جعل الله لكم عليهم سبيلا) وفى قوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم) قال ثم نسخت هذه الآيات (براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين) الى قوله (ونفصل الآيات لقوم يعلمون) وقال السدى فى قوله (الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق) الا الذين يدخلون فى قوم بينكم وبينهم امان فلهم منه مثل مالهم وقال الحسن هؤلاء بنو مدلج كان بينهم وبين قريش عهد وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين قريش عهد فحرم الله تعالى من بنى مدلج ما حرم من قريش قال ابو بكر اذا عقد الامام عهدا بينه وبين قوم من الكفار فلا محالة يدخل فيه من كان فى

مطلب اذا عقد الامام عهدا بينه وبين قوم يدخل من كان فى حيزهم واهل نصرتهم

حيزهم ممن ينسب اليهم بالرحم أو الحلف أو الولاء بعد أن يكون فى حيزهم ومن أهل نصرتهم واما من كان من قوم آخرين فانه لا يدخل فى العهد ما لم يشرط ومن شرط من أهل قبيلة أخرى دخوله فى عهد المعاهدين فهو داخل فيهم اذا عقد العهد على ذلك كما دخلت بنو كنانة فى عهد قريش واما قول من قال ان ذلك منسوخ فانما اراد ان معاهدة المشركين وموادعتهم منسوخة بقوله (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) فهو كما قال لان الله أعز الاسلام وأهله فامروا ان لا يقبلوا من مشركى العرب الا الاسلام أو السيف لقوله تعالى (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فخلوا سبيلهم) فهذا حكم ثابت فى مشركى العرب فنسخ به الهدنة والصلح واقرارهم على الكفر وأمرنا فى أهل الكتاب بقتالهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية بقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) الى قوله (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) فغير جائز للامام ان يقر احدا من أهل سائر الاديان على الكفر من غير جزية واما مشركو العرب فقد كانوا اسلموا فى زمن الصحابة ورجع من ارتد منهم الى الاسلام بعد ما قتل من قتل منهم فهذا وجه صحيح فى نسخ معاهدة أهل الكفر على غير جزية والدخول فى الذمة على ان تجرى عليهم احكامنا فكان ذلك حكما ثابتا بعد ما أعز الله الاسلام وأظهر أهله على سائر المشركين فاستغنوا بذلك عن العهد والصلح الا انه ان احتيج الى ذلك فى وقت لعجز المسلمين عن مقاومتهم أو خوف منهم على أنفسهم أو ذراريهم جاز لهم مهادنة العدو ومصالحته من غير جزية يؤدونها اليهم لان حظر المعاهدة والصلح انما كان بسبب قوتهم على العدو واستعلائهم عليهم وقد كانت الهدنة جائزة مباحة فى أول الاسلام وانما حظرت لحدوث هذا السبب فتى زال السبب وعاد الامر الى الحال التى كان المسلمون عليها من خوفهم العدو على أنفسهم عاد الحكم الذى كان من جواز الهدنة وهذا نظير ما ذكرنا من نسخ التوارث بالحلف والمعاقدة بذوى الارحام فتى لم يترك وارثا عاد التوارث بالمعاقدة * قوله عز وجل * (أو جاؤكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم) قال الحسن والسدى ضاقت صدورهم على ان يقاتلوكم والحصر الضيق ومنه الحصر فى القراءة لانه ضاقت عليه المذاهب فلم يتوجه لقراءته ومنه المحصور فى حبس أو نحوه وروى ابن أبى نجيح عن مجاهد قال هلال بن عويمر الاسلمى هو الذى حصر صدره أن يقاتل المسلمين أو يقاتل قومه وبينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم حلف * قال أبو بكر

ظاهره يدل على أن الذين حصرت صدورهم كانوا اقواما مشركين مخالفين للنبي صلى الله عليه وسلم ضاقت صدورهم أن يكونوا مع قومهم على المسلمين لما بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم من العهد وأن يقاتلوا مع المسلمين ذوى ارحامهم وأنسابهم فامر الله تعالى المسلمين بالكف عن هؤلاء اذا اعتزلوهم فلم يقاتلوا المسلمين وان لم يقاتلوا المشركين مع المسلمين ومن الناس من يقول ان هؤلاء كانوا اقواما مسلمين كرهوا قتال قومهم من المشركين لما بينهم وبينهم من الرحم وظاهر الآية وماروى فى تفسيرها يدل على خلاف ذلك لان المسلمين لم يقاتلوا المسلمين قط فى زمان النبي صلى الله عليه وسلم وان قعدوا عن القتال معهم ولا كانوا قط مامورين بقتال أمثالهم * وقوله تعالى (ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم) يعنى ان قاتلتموهم ظالمين لهم يدل على أنهم لم يكونوا مسلمين وقوله تعالى (فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا) يقتضى أن يكونوا مشركين اذ ليس ذلك من صفات أهل الاسلام فدل ذلك على أن هؤلاء كانوا اقواما مشركين بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم حلف فامر الله تعالى نبيه أن يكف عنهم اذا اعتزلوا قتال المسلمين والمشركين وان لا يكلفهم قتال قومهم من أهل الشرك ايضا والتسليط المذكور فى الآية له وجهان أحدهما تقوية قلوبهم ليقاتلوكم والثانى اباحة القتال لهم فى الدفع عن أنفسهم * قوله تعالى (ستجدون اخرين يريدون أن يامنوكم ويامنوا قومهم) قال مجاهد نزلت فى قوم من أهل مكة كانوا ياتون النبي صلى الله عليه وسلم فيسلمون ثم يرجعون الى قريش فيرتكسون فى الاوثان يبتغون بذلك أن يامنوا ههنا وههنا فامر بقتالهم ان لم يعتزلوا ويصلحوا وذكر اسباط عن السدى قال نزلت فى نعيم بن مسعود الاشجعى وكان يامن فى المسلمين والمشركين فينقل الحديث بين النبي صلى الله عليه وسلم والمشركين فقال (ستجدون آخرين يريدون أن يامنوكم ويامنوا قومهم) وظاهر الآية يدل على انهم كانوا يظهرون الايمان اذا جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم وانهم اذا رجعوا الى قومهم اظهروا الكفر لقوله تعالى (كلما ردوا الى الفتنة اركسوا فيها) والفتنة ههنا الشرك وقوله (اركسوا فيها) يدل على انهم قبل ذلك كانوا مظهرين للاسلام فامر الله تعالى المؤمنين بالكف عن هؤلاء ايضا اذا اعتزلونا والقوا الينا السلم وهو الصلح كما أمرنا بالكف عن الذين يصلون الى قوم بيننا وبينهم ميثاق وعن الذين جاؤنا وقد حصرت صدورهم وكما قال فى آية اخرى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم) وكما قال (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) فخص الامر بالقتال

لمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا ثم نسخ ذلك بقوله (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) على ما قدمنا من الرواية عن ابن عباس * ومن الناس من يقول ان هذه الآيات غير منسوخة وجائز للمسلمين ترك قتال من لا يقاتلهم من الكفار اذ لم يثبت ان حكم هذه الآيات في النهي عن قتال من اعتزلنا وكف عن قتالنا منسوخ وممن حكى عنه ان فرض الجهاد غير ثابت ابن شبرمة وسفيان الثوري وسنذكر ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى الا أن هذه الآيات فيها حظر قتال من كف عن قتالنا من الكفار ولا نعلم أحدا من الفقهاء يحظر قتال من اعتزل قتالنا من المشركين وانما الخلاف في جواز ترك قتالهم لا في حظره فقد حصل الاتفاق من الجميع على نسخ حظر القتال لمن كان وصفه ماذكرنا والله الموفق للصواب

باب قتل الخطأ

مطلب في معنى الاستثناء في قوله تعالى (الا خطأ) وفيه فوائد شريفة

قال الله تعالى (وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ) * قال أبو بكر قد اختلف في معنى كان ههنا فقال قتادة معناه ما كان له ذلك في حكم الله وامره وقال آخرون ما كان له سبب جواز قتله وقال آخرون ما كان له ذلك فيما سلف كما ليس له الآن واختلف ايضا في معنى الا فقال قائلون هو استثناء منقطع بمعنى لكن قد يقتله فاذا وقع ذلك فحكمه كيت وكيت وهو كما قال النابغة

وقفت فيها أصيلالا اسائلها * عيت جوابا وما بالربع من أحد

الا الاواري لأيا ما ابينها * والنؤى كالحوض بالمظلومة الجلد

وقال آخرون هو استثناء صحيح قد أفاد له ان يقتله خطأ في بعض الاحوال وهو ان يرى عليه سيما المشركين أو يجده في حيزهم فيظنه مشركا فجائز له قتله وهو خطأ كما روى عن الزهري عن عروة بن الزبير ان حذيفة بن اليمان قاتل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد فاخطأ المسلمون يومئذ بابيه يحسبونه من العدو وكروا عليه باسيافهم فطفق حذيفة يقول انه أبي فلم يفهموا قوله حتى قتلوه فقال عند ذلك يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين فبلغت النبي صلى الله عليه وسلم فزادت حذيفة عنده خيرا . ومن الناس من يقول معناه ولا خطأ لان قتل المؤمن غير مباح بحال قتال فغير جائز أن يكون الاستثناء محمولا على حقيقته وهذا ليس بشيء من وجهين أحدهما أن الا لم توجد بمعنى ولا والثاني ما افكره من امتناع اباحة قتل الخطأ موجود في حظره لان الخطأ ان كان لا تصح اباحته لانه غير معلوم عنده انه خطأ فكذلك لا يصح حظره ولا

النهي

النهي عنه . وقال آخرون قد تضمن قوله (وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ) ايجاب العقاب لقاتله لاقتضاء اطلاق النهي لذلك وافاد بذلك استحقاق المأثم ثم قال (الا خطأ) فانه لا مأثم على فاعله وانما ادخل الاستثناء على ما تضمنه اللفظ من استحقاق المأثم واخرج منه قاتل الخطأ والاستثناء مستعمل في موضعه على هذا القول غير معدول به عن وجهه وانما دخل على المأثم المستحق بالقتل واخرج قاتل الخطأ منه ولم يدخل على فعل القاتل فيكون مبيحا لما حظره بلفظ الجملة * قال أبو بكر وهذا وجه صحيح سائغ وتاويل من تاوله على اباحة قتل الخطأ فيمن يظنه مشركا فانه معلوم انه لم يصح له ذلك الا على الصفة المشروطة ان كان ذلك اباحة وهو أن يكون ذلك خطأ عند القاتل واذا كان قتل المسلم الذي في حيز العدو قصد بالقتل لا يكون خطأ عند القاتل وانما عنده انه قتل عمد مأمور به فغير جائز أن يكون ذلك مرادا الآية لان الاباحة على قول هذا القائل لم يوجد شرطها وهو أن يكون قتل خطأ عند القاتل ألا يرى انه اذا قال لا تقتله عمدا اقتضى النهي قتلا بهذه الصفة عند القاتل واذا قال لا تقتله بالسيف فانما حظر عليه قتلا بهذه الصفة فكذلك قوله (الا خطأ) اذا كان قد اقتضى اباحة قتل الخطأ فواجب أن يكون شرط الاباحة أن يكون عنده انه خطأ وذلك محال لا يجوز وقوعه لان الخطأ هو الذي لا يعلم القاتل انه مخطيء فيه والحال التي لا يعلمها لا يجوز أن يتعلق بها حظر ولا اباحة . وقال اصحابنا القتل على انحاء اربعة عمد وخطأ وشبه عمد وما ليس بعمد ولا خطأ ولا شبه عمد فالعمد ما تعمد ضربه بسلاح مع العلم بحال المقصود به . والخطأ على ضربين احدهما أن يقصد رمي مشرك أو طائر فيصيب مسلما والثاني أن يظنه مشركا لانه في حيز أهل الشرك او عليه لباسهم فالاول خطأ في الفعل والثاني خطأ في القصد . وشبه العمد ما تعمد ضربه بغير سلاح من حجر او عصا وقد اختلف الفقهاء في ذلك وسنذكره في موضعه ان شاء الله تعالى . واما ما ليس بعمد ولا شبه عمد ولا خطأ فهو قتل الساهي والنائم لان العمد ما قصد اليه بعينه والخطأ ايضا الفعل فيه مقصود الا انه يقع الخطأ تارة في الفعل وتارة في القصد وقتل الساهي غير مقصود اصلا فليس هو في حيز الخطأ ولا العمد الا أن حكمه حكم الخطأ في الدية والكفارة . قال أبو بكر وقد الحق بحكم القتل ما ليس بقتل في الحقيقة لا عمدا ولا غير عمد وذلك نحو حافر البئر وواضع الحجر في الطريق اذا عطب به انسان هذا ليس بقاتل في الحقيقة إذ ليس له فعل في قتله لان الفعل منا اما أن يكون مباشرة او متولدا وليس من واضع الحجر وحافر البئر فعل في العاثر بالحجر والواقع في البئر لا مباشرة

ولا تولدا فلم يكن قاتلا فى الحقيقة ولذلك قال اصحابنا انه لا كفارة عليه وكان القياس ان لا تجب عليه الدية ولكن الفقهاء متفقون على وجوب الدية فيه قال الله تعالى (ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله) ولم يذكر فى الآية من عليه الدية من القاتل أو العاقلة . وقد وردت آثار متواترة عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ايجاب دية الخطأ على العاقلة واتفق الفقهاء عليه منها ما روى الحجاج عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس قال كتب النبى صلى الله عليه وسلم كتابا بين المهاجرين والانصار أن يعقلوا معاقلهم ويفكوا عانيهم بالمعروف والاصلاح بين المسلمين * وروى ابن جريج عن أبى الزبير عن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كتب على كل بطن عقوله ثم كتب انه لا يحل أن يتولى مولى رجل بغير اذنه . وروى مجالد عن الشعبى عن جابر ان امرأتين من هذيل قتلت احداهما الاخرى ولكل واحدة منهما زوج وولد فجعل رسول الله ﷺ دية المقتولة على عاقلة القاتلة وترك زوجها وولدها فقال عاقلة المقتولة ميراثها لنا فقال النبى ﷺ لا ميراثها لزوجها وولدها قال وكانت حبلى فالقت جنينا فخاف عاقلة القاتلة أن يضمنهم فقال يا رسول الله لا شرب ولا اكل ولا صاح ولا استهل فقال رسول الله ﷺ هذا سجع الجاهلية فقضى فى الجنين غرة عبدا اوامة * وروى محمد بن عمرو عن أبى سلمة عن أبى هريرة ان النبى ﷺ قضى فى الجنين عبدا اوامة فقال الذى قضى عليه العقل أنؤدى من لا شرب ولا اكل ولا صاح ولا استهل فمثل ذلك بطل فقال النبى ﷺ ان هذا لقول الشاعر فيه غرة عبد أو امة * وروى عبد الواحد بن زياد عن مجالد عن الشعبى عن جابر ان رسول الله ﷺ جعل فى الجنين غرة على عاقلة القاتل وروى الاعمش عن ابراهيم ان رسول الله ﷺ جعل العقل على العصبة وعن ابراهيم قال اختصم على والزبير فى ولاء موالى صفية الى عمر فقضى بالميراث للزبير والعقل على على رضى الله عنه وروى عن على وعمر فى قوم اجلوا عن قتيل ان الدية على بيت المال وعن عمر فى قتيل وجد بين وداعة وحى آخر انه قضى بالدية على العاقلة فقد تواترت الآثار عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ايجاب دية الخطأ على العاقلة واتفق السلف وفقهاء الامصار عليه . فان قيل قال الله تعالى (ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى) وقال النبى صلى الله عليه وسلم لا يؤخذ الرجل بجريرة أبيه ولا بجريرة اخيه وقال لابى رمثة وابنه انه لا يجنى عليك ولا تجنى عليه والعقول ايضا تمنع اخذ الانسان بذنب غيره * قيل له اما قوله تعالى (ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى) فلا دلالة فيه على نفى وجوب الدية على العاقلة لان الآية

انما نفت أن يؤخذ الانسان بذنب غيره وليس فى ايجاب الدية على العاقلة اخذهم بذنب الجانى انما الدية عندنا على القاتل وامر هؤلاء القوم بالدخول معه فى تحملها على وجه المواساة له من غير أن يلزمهم ذنب جنايته وقد اوجب الله فى اموال الاغنياء حقوقا للفقراء من غير الزامهم ذنبا لم يذنبوه بل على وجه المواساة وامر بصلة الارحام بكل وجه امكن ذلك وامر ببر الوالدين وهذه كلها امور مندوب اليها للمواساة وصلاح ذات البين فكذلك امرت العاقلة بتحمل الدية عن قاتل الخطأ على جهة المواساة من غير اجحاف بهم وبه وانما يلزم كل رجل منهم ثلاثة دراهم او اربعة دراهم ويجعل ذلك فى اعطياتهم اذا كانوا من أهل الديوان ومؤجلة ثلاث سنين فهذا مما ندبوا اليه من مكارم الاخلاق وقد كان تحمل الديات مشهورا فى العرب قبل الاسلام وكان ذلك مما يعد من جميل افعالهم ومكارم اخلاقهم وقال النبى ﷺ بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فهذا فعل مستحسن فى العقول مقبول فى الاخلاق والعادات وكذلك قول النبى ﷺ لا يؤخذ الرجل بجريرة أبيه ولا بجريرة اخيه ولا يجنى عليك ولا تجنى عليه لا ينفى وجوب الدية على العاقلة على هذا النحو الذى ذكرناه من معنى الآية من غير أن يلام على فعل الغير أو يطالب بذنب سواه ولوجوب الدية على العاقلة وجوه سائغة مستحسنة فى العقول احدها انه جائز أن يتعبد الله تعالى بديا بايجاب المال عليهم لهذا الرجل من غير قتل كان منه كما اوجب الصدقات فى مال الاغنياء للفقراء والثانى ان موضوع الدية على العاقلة انما هو على النصرة والمعونة ولذلك اوجبها اصحابنا على اهل ديوانه دون اقربائه لانهم اهل نصرته ألا ترى انهم يتناصرون على القتال والحماية والذب عن الحريم فلما كانوا متناصرين فى القتال والحماية امروا بالتناصر والتعاون على تحمل الدية ليتساووا فى حملها كما تساووا فى حماية بعضهم بعضا عند القتال والثالث ان فى ايجاب الدية على العاقلة زوال الضغينة والعداوة من بعضهم لبعض اذا كانت قبل ذلك وهو داع الى الالفة وصلاح ذات البين ألا ترى ان رجلين لو كانت بينهما عداوة فتحمل احدهما عن صاحبه ما قد لحقه لادى ذلك الى زوال العداوة والى الالفة وصلاح ذات البين كما لو قصده انسان بضرر فعاونه وحماه عنه انسلت سخيمة قلبه وعاد الى سلامة الصدر والموالاة والنصرة * والرابع انه اذا تحمل عنه جنايته حمل القاتل اذا جنى أيضا فلم يذهب حمله للجناية عنه ضياعا بل كان له أثر محمود يستحق مثله عليه اذا وقعت منه جناية فهذه وجوه كلها مستحسنة فى العقول غير مدفوعة وانما يؤتى الملحد المتعلق بمثله من ضيق

عطنه وقلة معرفته واعراضه عن النظر والفكر والحمد لله على حسن هدايته وتوفيقه
ولا خلاف بين الفقهاء في وجوب دية الخطا في ثلاث سنين قال أصحابنا كل دية وجبت
من غير صلح فهي في ثلاث سنين وروى أشعث عن الشعبي والحكم عن ابراهيم قالا
أول من فرض العطاء عمر بن الخطاب وفرض فيه الدية كاملة في ثلاث سنين وثلثي الدية
في سنتين والنصف في سنتين وما دون ذلك في عامه قال أبو بكر استفاض ذلك عن عمر
ولم يخالفه أحد من السلف واتفق فقهاء الامصار عليه فصار اجماعا لا يسع خلافه
واختلف فقهاء الامصار في العاقلة من هم فقال أبو حنيفة وسائر أصحابنا الدية في قتل
الخطا على العاقلة في ثلاث سنين من يوم يقضى بها والعاقلة هم أهل ديوانه ان كان من أهل
الديوان يؤخذ ذلك من أعطياتهم حتى يصيب الرجل منهم من الدية كلها ثلاثة دراهم
او أربعة دراهم فان أصابه أكثر من ذلك ضم اليهم أقرب القبائل في النسب من أهل
الديوان وان كان القاتل ليس من أهل الديوان فرضت الدية على عاقلته الاقرب فالاقرب
في ثلاث سنين من يوم يقضى بها القاضي فيؤخذ في كل سنة ثلث الدية عند رأس كل
حول ويضم اليهم أقرب القبائل منهم في النسب حتى يصيب الرجل منهم الدية ثلاثة
دراهم أو أربعة قال محمد بن الحسن ويعقل عن الحليف حلفاؤه ولا يعقل عنه قوله وقال
عثمان البتي ليس أهل الديوان أولى بها من سائر العاقلة وقال ابن القاسم عن مالك الدية
على القبائل على الغني على قدره ومن دونه على قدره حتى يصيب الرجل من مائة درهم
ونصف وحكى عنه ان ذلك يؤخذ من أعطياتهم وقال الثوري تجعل الدية ثلثا في العام
الذي اصيب فيه الرجل ولكن تكون عند الاعطية على الرجال وقال الحسن بن صالح
العقل على رؤس الرجال في أعطية المقاتلة وقال الليث العقل على القاتل وعلى القوم الذين
ياخذون معهم العطاء ولا يكون على قومه منه شيء وان لم يكن فيهم من يحمل العقل ضم
الى ذلك أقرب القبائل اليهم وروى المزني في مختصره عن الشافعي ان العقل على ذوي
الانساب دون أهل الديوان والحلفاء على الاقرب فالاقرب من بني أبيه ثم من بني جده
ثم من بني جد أبيه فان عجزوا عن البعض حمل الموالي المعتقون الباقي فان عجزوا عن بعض
ولهم عواقل عقلتهم عواقلهم فان لم يكن لهم ذو نسب ولا مولى من اعلى حمل على الموالي من
أسفل ويحمل من كثر ماله نصف دينار ومن كان دونه ربع دينار ولا يزاد على هذا
ولا ينقص منه قال أبو بكر حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب على كل بطن
عقوله وقال لا يتولى مولى قوم الا باذنهم يدل على سقوط اعتبار الاقرب فالاقرب وان

القريب

القريب والبعيد من الجانى سواء فى ذلك وروى عن عمر أنه قال لسلمة بن نعيم حين قتل مسلما وهو يظنه كافرا ان عليك وعلى قومك الدية ولم يفرق بين القريب والبعيد منهم وهذا يدل على تساوى القريب والبعيد ويدل أيضا على التسوية بينهم فيما يلزم كل واحد منهم من غير اعتبار الغنى والفقير ويدل على أن القاتل يدخل فى العقل مع العاقلة لانه قال عليك وعلى قومك الدية وكان أهل الجاهلية يتعاقلون بالنصرة ثم جاء الاسلام فجرى الامر فيه كذلك ثم جعل عمر الدواوين فجمع بها الناس وجعل أهل كل راية وجنديدا واحدة وجعل عليهم قتال من يليهم من الاعداء فصاروا يتناصرون بالرايات والدواوين وعليها يتعاقلون واذا لم يكن من أهل الديوان فعلى القبائل لان التناصر فى هذه الحال بالقبائل فالمعنى الذى تعاقلوا به فى الجاهلية والاسلام معنى واحد وهو النصر فاذا كانت فى الجاهلية النصرة بالروايات والدواوين تعاقلون بها لانهم فى هذه الحال اخص بالنصرة من القبيلة فاذا فقدت الرايات تناصروا بالقبائل وبها يتعاقلون أيضا * والدليل على أن العقل تابع للنصرة ان النساء لا يدخلن فى العقل لعدم النصرة فيهن فدل ذلك على صحة اعتبار النصرة فى العقل وأما العقل بالحلف فان سعد بن ابراهيم روى عن جبير بن مطعم عن النبى صلى الله عليه وسلم قال لا حلف فى الاسلام وايما حلف كان فى الجاهلية فلم يزده الاسلام الا شدة فاثبت النبى صلى الله عليه وسلم حلف الجاهلية وقد كان الحلف عندهم كالقرابة فى النصرة والعقل ثم اكده الاسلام وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال مولى القوم من أنفسهم وحليفهم منهم وقد كانت ظهرت خيل للنبى صلى الله عليه وسلم على رجل من المشركين فربطه الى سارية من سوارى المسجد فقال علام احبس فقال النبى صلى الله عليه وسلم بجريرة حلفائك فان قيل فقد نفى النبى صلى الله عليه وسلم حلف الاسلام بقوله لا حلف فى الاسلام * قيل له معناه نفى التوارث به مع ذوى الارحام لانهم كانوا يورثون الحليف دون ذوى الارحام فاما حكم الحلف فى العقل والنصرة فباق ثابت وكذلك الولاء ثابت يعقل به لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الاخبار المتقدمة وانما ألزم أصحابنا كل واحد ثلاثة دراهم أو أربعة دراهم لاتفاق الجميع على لزومه هذا القدر وما زاد مختلف فيه لم تقم الدلالة عليه فلم يلزمه ويدخل القاتل معهم فى العقل وهو قول أصحابنا ومالك وابن شبرمة والليث والشافعى وقال الحسن بن صالح والاوزاعى لا يدخل فيه وروى عن عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز انه يعقل معهم وما روى

عن أحد من السلف خلافه ومن جهة النظر ان الدية انما تلزم القاتل والعاقلة تعقل عنه على جهة المواساة والنصرة فواجب أن لا يلزم العاقلة الا المتيقن وقد اتفقوا على أن ما عدا حصة الواحد منهم لازم للعاقلة واختلفوا في المقدار الذي هو نصيب أحدهم هل تحمله العاقلة فواجب أن لا يكون لازما لعدم الدلالة على لزومه العاقلة ومن جهة اخرى أن العاقلة انما تعقل عنه فعقله عن نفسه أولى فينبغي أن يدخل معهم وأيضا لو كان غيره هو الجاني لدخل مع سائر العاقلة للتخفيف عنهم فاذا كان هو الجاني فهو أولى بالدخول معهم للتخفيف عنهم لانهم متساوون في التناصر والمواساة * قوله تعالى (فتحرير رقبة مؤمنة) قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد والاوزاعي والشافعي يجزى في كفارة القتل الصبي اذا كان أحد أبويه مسلما وهو قول عطاء وروى عن ابن عباس والحسن وابراهيم والشعبي لا يجزى الا من صام وصلى ولم يختلفوا في جوازه في رقبة الظهار ويدل على صحة القول الاول قوله تعالى (فتحرير رقبة مؤمنة) وهذه رقبة مؤمنة لقول النبي ﷺ كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه فاثبت له حكم الفطرة عند الولادة فوجب جوازه باطلاق اللفظ ويدل عليه ان قوله تعالى (ومن قتل مؤمنا خطأ) منتظم للصبي كما يتناول الكبير فوجب أن يتناوله عموم قوله تعالى (فتحرير رقبة مؤمنة) ولم يشرط الله عليها الصيام والصلاة فلا تجوز الزيادة فيه لان الزيادة في النص توجب النسخ ولو أن عبدا أسلم فاعتقه مولاه عن كفارته قبل حضور وقت الصلاة والصيام كان مجزيا عن الكفارة لحصول اسم الايمان فكذلك الصبي اذا كان داخلا في اطلاق اسم الايمان فان قيل العبد المعتق بعد اسلامه لا يجزى الا أن يكون قد صام وصلى قيل له لا يختلف المسلمون في اطلاق اسم الايمان على العبد الذي أسلم قبل حضور وقت الصلاة أو الصوم فمن أين شرطت مع الايمان فعل الصلاة والصوم والله سبحانه لم يشرطهما ولم زدت في الآية ما ليس فيها وحظرت ما أباحته من غير نص يوجب ذلك وفيه ايجاب نسخ القرآن وأيضا لما كان حكم الصبي حكم الرجل في باب التوارث والصلاة عليه ووجوب الدية على قاتله وجب أن يكون حكمه حكمه في جوازه عن الكفارة اذ كانت رقبة تامة لها حكم الايمان فان قيل قوله تعالى (فتحرير رقبة مؤمنة) يقتضي حقيقة رقبة بالغة معتقدة للايمان لا من لها حكم الايمان من غير اعتقاد ولا خلاف مع ذلك أيضا ان الرقبة التي هذه صفتها مرادة بالآية فلا يدخل فيها من لا تلحقه هذه السمة الا على وجه المجاز وهو الطفل

الذي

الذى لا اعتقاد له قيل له لا خلاف بين السلف ان غير البالغ جائز فى كفارة الخطا اذا كان قد صام وصلى ولم يشرط أحد وجود الايمان منه حقيقة ألا ترى ان من له سبع سنين مامور بالصلاة على وجه التعليم وليس له اعتقاد صحيح للايمان فثبت بذلك سقوط اعتبار وجود حقيقة الايمان للرقبة ولما ثبت ذلك باتفاق السلف علمنا ان الاعتبار فيه بمن لحقته سمة الايمان على أى وجه سمى والصبى بهذه الصفة اذا كان أحد أبويه مسلما فوجب جوازه عن الكفارة قوله تعالى (الا أن يصدقوا) قال أبو بكر يعنى والله أعلم الا أن يبرىء اولياء القتيل من الدية فسمى الابراء منها صدقة وفيه دليل على ان من كان له على اخر دين فقال قد تصدقت به عليك ان ذلك براءة صحيحة وانه لا يحتاج فى صحة هذه البراءة الى قبول المبرأ منه ولذلك قال اصحابنا ان البراءة واقعة مالم يردها المبرأ منه وقال زفر لا يبرىء الغريم من الدين الا ان يقبل البراءة وكذلك الصدقة وجعل بمنزلة هبة الاعيان وظاهر الآية يدل على صحة قول اصحابنا لانه لم يشرط القبول ولان الدين حق فيصح اسقاطه كالعفو عن دم العمد والعتق ولا يحتاج الى قبول وقال أصحابنا اذا رد المبرأ منه البراءة من الدين عاد الدين وقال غيرهم لا يعود وجعلوه كالعتق والعفو عن دم العمد والدليل على صحة قولنا ان البراءة من الدين يلحقها الفسخ ألا ترى أنه لو صالحه على ثوب برىء فان هلك الثوب قبل القبض بطلت البراءة وعاد الدين والعتق والعفو عن الدم لا ينفسخان بحال ويدل أيضا على وقوع البراءة من الدين بلفظ التمليك ان الصدقة من الفاظ التمليك وقد حكم بصحة البراءة بها وانه ليس بمنزلة الاعيان اذا ملكها غيره بلفظ الابراء فلا يملك مثل أن يقول قد ابرأتك من هذا العبد فلا يملكه وان قبل البراءة واذا قال قد تصدقت بمالى عليك من الدين أو قد وهبت لك مالى عليك صحت البراءة ويدل على ذلك ان من له على غيره دين وهو غنى فقال قد تصدقت به عليك برىء منه لان الله تعالى لم يفرق بين الغنى والفقير فى ذلك ويدل على أن الاهل يعبر به عن الاولياء والورثة لان قوله (فدية مسلمة الى أهله) معناه الى ورثته وقال محمد بن الحسن فيمن أوصى لاهل فلان ان القياس أن يكون لزوجاته الا انى قد تركت القياس وجعلته لكل من كان فى عياله قال أبو بكر الاهل اسم يقع على الزوجة وعلى جميع من يشتمل عليه منزله وعلى اتباع الرجل واشياعه قال الله تعالى (انا منجوك وأهلك الا امرأتك) فكان ذلك على جميع أهل منزله من أولاده وغيرهم وقال (فانجيناه وأهله أجمعين) ويقع على من اتبعه فى دينه كقوله (ونوحا

مطلب
تصح البراءة مالم يردها المبرأ

اذ نادى من قبل فاستجبنا له و نجيناه وأهله من الكرب العظيم) فسمى اتباعه فى دينه أهله وقال فى ابنه (انه ليس من أهلك انه عمل غير صالح) فاسم الاهل يقع على معان مختلفة وقد يطلق اسم الاهل ويراد به الآل وهو قراباته من قبل الاب كما يقال آل النبي وأهل بيت النبي ﷺ وهما سواء

(باب شبه العمد)

قال أبو بكر أصل أبى حنيفة فى ذلك ان العمد ما كان بسلاح أو ما يجرى مجراه مثل الذبح بليطة قصبة أو شقة العصا أو بكل شىء له حد يعمل عمل السلاح أو يحرقه بالنار فهذا كله عنده عمد محض فيه القصاص ولا نعلم فى هذه الجملة خلافا بين الفقهاء وقال أبو حنيفة ماسوى ذلك من القتل بالعصا والحجر صغيرا كان أو كبيرا فهو شبه العمد وكذلك التغريق فى الماء وفيه الدية مغلظة على العاقلة وعليه الكفارة ولا يكون التغليظ عنده الا فى اسنان الابل خاصة دون عددها وليس فيما دون النفس شبه عمد بل بأى شىء ضرب به فعليه القصاص اذا أمكن وان لم يمكن فعليه أرشه مغلظا اذا كان من الابل يسقط ما يجب وأصل أبى يوسف ومحمد ان شبه العمد ما لا يقتل مثله كاللطمة الواحدة والضربة الواحدة بالسوط ولو كرر ذلك حتى صار جملته مما يقتل كان عمدا وفيه القصاص بالسيف وكذلك اذا غرقه بحيث لا يمكنه الخلاص منه وهو قول عثمان البتى الا أنه يجعل دية شبه العمد فى ماله قال ابن شبرمة وما كان من شبه العمد فهو عليه فى ماله يبدأ بماله فيؤخذ حتى لا يترك له شىء فان لم يتم كان ما بقى من الدية على عاقلته وقال ابن وهب عن مالك اذا ضربه بعصا أو رماه بحجر أو ضربه عمدا فهو عمد وفيه القصاص ومن العمد أن يضربه فى نائرة تكون بينهما ثم ينصرف عنه وهو حى ثم يموت فتكون فيه القسامة وقال ابن القاسم عن مالك شبه العمد باطل انما هو عمد أو خطأ وقال الاشجعى عن الثورى شبه العمد أن يضربه بعصا أو بحجر أو بيده فيموت ففيه الدية مغلظة ولا قود فيه والعمد ما كان بسلاح وفيه القود والنفس يكون فيها العمد وشبه العمد والخطأ والجراحة لا يكون فيها الا خطأ أو عمد وروى الفضل بن دكين عن الثورى قال اذا حدد عودا أو عظما فجرح به بطن حر فهذا شبه عمد ليس فيه قود قال أبو بكر هذا قول شاذ وأهل العلم على خلافه وقال الاوزاعى فى شبه العمد الدية فى ماله فان لم يكن تماما فعلى العاقلة وشبه العمد ان يضربه بعصا

او

أو سوط ضربة واحدة فيموت فان ثنى بالعصا فمات مكانه فهو عمد يقتل به والخطأ على العاقلة وقال الحسن بن صالح اذا ضربه بعصا ثم على فقتله مكانه من الضربة الثانية فعليه القصاص وان على الثانية فلم يمت منها ثم مات بعدها فهو شبه العمد لا قصاص فيه وفيه الدية على العاقلة والخطأ على العاقلة وقال الليث العمد ما تعمده انسان فان ضربه باصبعه فمات من ذلك دفع الى ولى المقتول والخطأ فيه على العاقلة وهذا يدل على ان الليث كان لا يرى شبه العمد وانما يكون خطأ أو عمدا وقال المزنى فى مختصره عن الشافعى اذا عمد رجل بسيف أو حجر أو سنان رمح أو ما يشق بحده فضرب به أو رمى به الجلد أو اللحم فجرحه جرحا كبيرا أو صغيرا فمات فعليه القود وان شدخه بحجر أو تابع عليه الخنق ووالى بالسوط عليه حتى مات أو طبق عليه مطبقا بغير طعام ولا شراب أو ضربه بسوط فى شدة حر او برد مما الاغلب انه يموت منه فمات فعليه القود وان ضربه بعمود أو بحجر لا يشدخ أو بحد سيف ولم يجرح أو القاه فى بحر قريب البر وهو يحسن العوم أو ما الاغلب انه لا يموت مثله فمات فلا قود فيه وفيه الدية مغلظة على العاقلة * والدليل على ثبوت شبه العمد ما روى هشيم عن خالد الحذاء عن القاسم بن ربيعة بن جوشن عن عقبة بن أوس السدوسى عن رجل من أصحاب النبى ﷺ انه صلى الله عليه وسلم خطب يوم فتح مكة فقال فى خطبته ألا ان قتيل خطأ العمد بالسوط والعصا والحجر فيه الدية مغلظة مائة من الابل منها أربعون خلفة فى بطونها أولادها * وروى ابراهيم عن عبيد بن نضلة الخزاعى عن المغيرة بن شعبة ان امرأتين ضربت احداهما الاخرى بعمود الفسطاط فقتلتها فقضى رسول الله ﷺ بالدية على عصبة القاتلة وقضى فيما فى بطنها بالغرة * وروى يونس عن ابن شهاب عن ابن المسيب وابى سلمة بن عبد الرحمن عن ابى هريرة قال اقتتلت امرأتان من هذيل فضربت احداهما الاخرى بحجر فقتلتها وما فى بطنها فاختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقضى ان دية جنينها عبد أو وليدة وقضى بدية المرأة على عاقلتها ففى أحد هذين الحديثين انها ضربتها بعمود فسطاط وفى الآخر انها ضربتها بحجر * وقد روى أبو عاصم عن ابن جريج قال اخبرنى عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس ان عمر بن الخطاب نشد الناس قضاء رسول الله ﷺ فى الجنين فقام حمل بن مالك بن النابغة فقال انى كنت بين امرأتين لى وان احداهما ضربت الاخرى بمسطح فقتلتها وجنينها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الجنين بغرة وان تقتل مكانها * وروى الحجاج بن محمد عن ابن جريج

عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس عن عمر بمثله فذكر أبو عاصم والحجاج عن ابن جريج انه امر بقتل المرأة * وروى هذا الحديث هشام بن سليمان المخزومى عن ابن جريج عن ابن دينار وسفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار باسناده ولم يذكرا فيه انه امر ان تقتل وذكر أبو عاصم والحجاج انه أمر ان تقتل المرأة فاضطرب حديث ابن عباس فى هذه القصة وروى سعيد عن قتادة عن أبى المليح عن حمل بن مالك قال كانت له امرأتان فرجمت احداهما الاخرى بحجر فاصاب قلبها وهى حامل فالقت جنينا فماتت فرفع ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدية على عاقلة القاتلة وقضى فى الجنين بغرة عبد او امة فكان حديث حمل بن مالك فى ايجاب القود على المرأة مختلفا متضادا وروى فى بعض اخبار ابن عباس فى هذه القصة بعينها القصاص ولم يذكره فى بعضها قال حمل بن مالك وهو صاحب القصة ان النبى صلى الله عليه وسلم أوجب الدية على عاقلة القاتلة فتضادت الاخبار فى قصة حمل بن مالك وسقطت وبقى حديث المغيرة بن شعبة وأبى هريرة فى نفى القصاص من غير معارض * وقد روى ابو معاوية عن حجاج عن قتادة عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قتيل السوط والعصا شبه العمد * واثبات شبه العمد ضربا من القتل دون الخطا فيه اتفاق السلف عندنا لا خلاف بينهم فيه وانما الاختلاف بينهم فى كيفية شبه العمد فاما ان يقول مالك لا اعرف الا خطأ أو عمدا فان هذا قول خارج عن اقاويل السلف كلهم وروى شريك عن ابى اسحاق عن عاصم بن ضمرة عن على قال شبه العمد بالعصا والحجر الثقيل وليس فيهما قود وروى عن عمر بن الخطاب انه قال يعمد أحدكم فيضرب اخاه بمثل آكلة اللحم وهى العصا ثم يقول لا قود على لا اوتى باحد فعل ذلك الا اقدته فكان هذا عنده من العمد لان مثله يقتل فى الغالب على ما قال أبو يوسف ومحمد ومما يبين اجماع الصحابة على شبه العمد وانه قسم ثالث ليس بعمد محض ولا خطأ محض اختلاف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اسنان الابل فى الخطأ ثم اختلافهم فى اسنان شبه العمد وانها اغلظ من الخطأ منهم على وعمر وعبد الله بن مسعود وعثمان بن عفان وزيد بن ثابت وأبو موسى والمغيرة بن شعبة كل هؤلاء اثبت اسنان الابل فى شبه العمد اغلظ منها فى الخطأ على ما سنبينه فيما بعد ان شاء الله تعالى فثبت بذلك شبه العمد * ولما ثبت شبه العمد بما قدمنا من الآثار واتفاق السلف بعد اختلاف منهم فى كيفيته احتجنا أن نعتبر شبه العمد فوجدنا عليا قال شبه العمد بالعصا والحجر العظيم ومعلوم ان شبه

العمد

العمد اسم شرعي لا سبيل الى اثباته الا من جهة التوقيف اذ ليس في اللغة هذا الاسم لضرب من القتل فعلمنا ان علينا لم يسم القتل بالحجر العظيم شبه العمد الا توقيفا ولم يذكر الحجر العظيم الا والصغير والكبير متساويان عنده في سقوط القود به ويدل عليه ماحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا المعمري قال حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله الرقي قال حدثنا ابن المبارك عن سليمان التيمي وخالد الحذاء عن القاسم بن ربيعة عن عقبة ابن أوس عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال قتيل خطا العمد قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل منها أربعون خلفة في بطونها أولادها فقد حوى هذا الخبر معاني منها اثباته قتيل خطا العمد قسما غير العمد وغير الخطا وهو شبه العمد ومنها ايجابه الدية في قتيل السوط والعصا من غير فرق بين ما يقتل مثله وبين ما لا يقتل مثله وبين من يوالي الضرب حتى يقتله وبين من يقتل بضربة واحدة ومنها انه جمع بين السوط والعصا والسوط لا يقتل مثله في الغالب والعصا يقتل مثلها في الاكثر فدل على وجوب التسوية بين ما يقتل وبين ما لا يقتل * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا عقبة بن مكرم قال حدثنا يونس بن بكير قال حدثنا قيس بن الربيع عن أبي حصين عن ابراهيم بن بنت النعمان بن بشير قال قال رسول الله ﷺ كل شيء سوى الحديدة خطا ولكل خطا ارش * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن يحيى بن سهل بن محمد العسكري قال حدثنا محمد بن المثنى قال حدثنا يوسف بن يعقوب الضبعي قال حدثنا سفيان الثوري وشعبة عن جابر الجعفي عن أبي عازب عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شيء خطا الا السيف وفي كل خطا ارش وايضا لما اتفقوا على أنه لو جرحه بسكين صغيرة لم يختلف حكمها وحكم الكبيرة في وجوب القصاص فوجب ان لا يختلف حكم الصغير والكبير من الحجر والخشب في سقوطه وهذا يدل على أن الحكم في ايجاب القصاص متعلق بالآلة وهي أن تكون سلاحا أو يعمل عمل السلاح . فان قيل على ما روينا من قوله صلى الله عليه وسلم قتيل خطا العمد ان العمد لا يكون خطا ولا الخطا عمدا وهذا يدل على فساد الحديث . قيل ليس كذلك لانه سماه خطا في الحكم عمدا في الفعل وذلك معنى صحيح لانه دل به على التغليظ من حيث هو عمد وعلى سقوط القود من حيث هو في حكم الخطا . فان قيل قوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) وقوله (النفس بالنفس) وسائر الآي التي فيها ايجاب القصاص يوجبه على القاتل بالحجر العظيم قيل له لا

لاخلاف ان هذه الآى انما أوجبت القصاص فى العمد وهذا ليس بعمد ومع ذلك فان الآى وردت فى ايجاب القصاص فى الاصل والآثار التى ذكرنا واردة فيما يجب فيه القصاص فكل واحد منهما مستعمل فيما ورد فيه لا يعترض باحدهما على الآخر وايضا قال الله تعالى (ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله) وسمى النبى صلى الله عليه وسلم شبه العمد قتيل خطا العمد فلما اطلق عليه اسم الخطا وجب أن تكون فيه الدية فان احتجوا بحديث ابن عباس فى قصة المرأتين قتلت احداهما الاخرى بمسطح فاوجب النبى صلى الله عليه وسلم عليها القصاص قيل له قد بينا اضطراب الحديث وما عارضه من رواية حمل بن مالك فى ايجاب الدية دون القود ولو ثبت القود ايضا فان ذلك انما كان فى شىء بعينه ليس بعموم فى جميع من قتل بمسطح وجائز أن يكون كان فيه حديد وأصابها الحديد دون الخشب فمن أوجب النبى صلى الله عليه وسلم فيه القود فان احتجوا بما روى ان يهوديا رضخ رأس جارية بالحجارة فامر النبى صلى الله عليه وسلم بان يرضخ رأسه قيل له جائز أن يكون كان لها مروة وهى التى لها حد يعمل عمل السكين فلذلك أوجب النبى صلى الله عليه وسلم قتله وايضا روى عبد الرزاق قال اخبرنا معمر عن أيوب عن أبى قلابة عن أنس أن يهوديا قتل جارية من الانصار على حلى لها والقاها فى نهر ورضخ رأسها بالحجارة فاتى بها النبى صلى الله عليه وسلم فامر به أن يرجم حتى يموت فرجم حتى مات ولا خلاف أن الرجم لا يجب على وجه القود وجائز أن يكون اليهودى مستامنا فقتل الجارية ولحق بارضه فاخذ وهو حربى لقرب منازلهم من المدينة فقتله على أنه محارب حربى ورجمه كما سمل اعين العرنيين الذين استاقوا الابل وقتلوا الراعى وقطع أيديهم وأرجلهم وتركهم حتى ماتوا ثم نسخ القتل على وجه المثلة

فصل وأما مادون النفس فانه ليس فيه شبه العمد من جهة الآلة ويجب فيه القصاص بحجر شجه أو بحديد وفيه شبه العمد من جهة التغليظ اذا تعذر فيه القصاص وانما لم يثبت فيما دون النفس بشبه العمد لان الله تعالى قال (والجروح قصاص) وقال (والسن بالسن) ولم يفرق بين وقوعها بحديد أو غيره والاثر انما ورد فى اثبات خطا معمد فى القتل وذلك اسم شرعى لا يجوز اثباته الا من طريق التوقيف ولم يرد فيما دون النفس توقيف فى شبه العمد فيه وأثبتوا فيه التغليظ اذا لم يمكن فيه القصاص لانه بمنزلة شبه العمد حين كان عمدا فى الفعل وقد روى عن عمر رضى الله وجهه انه قضى على قتادة

المدلجى

المدلجي حين حذف ابنه بالسيف فقتله بمائة من الابل مغلظة حين كان عمدا اسقط فيه القصاص كذلك فيما دون النفس اذا كان عمدا قد سقط فيه القصاص ايجاب قسطه من الدية مغلظا ومع ذلك فلا نعلم خلافا بين الفقهاء في ايجاب القصاص في الجراحات التي يمكن القصاص فيها بأي شيء جرح قال أبو بكر قد ذكرنا الخطا وشبه العمد في سورة البقرة والله أعلم

باب مبلغ الدية من الابل

قد تواترت الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار الدية وانها مائة من الابل فمنها حديث سهل بن أبي حثمة في القتيل الموجود بخيبر وان النبي صلى الله عليه وسلم وداه بمائة من الابل وروى سفيان بن عيينة عن علي بن زيد بن جدعان عن القاسم بن ربيعة عن ابن عمر قال خطبنا رسول الله ﷺ بمكة فقال ألا ان قتيل خطا العمد بالسوط والعصا فيه الدية مغلظة مائة من الابل أربعون خلفة في بطونها أولادها وفي كتاب عمرو بن حزم الذي كتبه له رسول الله ﷺ وفي النفس مائة من الابل وروى عمرو بن دينار عن طاوس قال فرض رسول الله ﷺ دية الخطا مائة من الابل وذكر علي بن موسى القمي قال حدثنا يعقوب بن شيبة قال حدثنا قيس بن حفص قال حدثنا الفضل ابن سليمان النميري قال حدثنا غالب بن ربيعة بن قيس النميري قال اخبرني قرة بن دعموص النميري قال اتيت أنا وعمي النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يارسول الله ان لي عند هذا دية أبي فمره ان يعطينيها قال اعطه دية ابيه وكان قتل في الجاهلية قلت يارسول الله هل لامي فيها حق قال نعم وكان ديته مائة من الابل فقد حوى هذا الخبر احكاما منها ان المسلم والكافر في الدية سواء لانه اخبر انه قتل في الجاهلية ومنها ان المرأة ترث من دية زوجها ومنها ان الدية مائة من الابل ولا خلاف بين السلف وفقهاء الامصار في ذلك والله أعلم

﴿ باب اسنان الابل في دية الخطأ ﴾

قال ابو بكر اختلف السلف في ذلك فروى علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود في دية الخطأ اخماسا عشرون حقة وعشرون جذعة وعشرون بنات مخاض وعشرون بنو مخاض وعشرون بنات لبون وعن عمر بن الخطاب اخماسا أيضا وروى عاصم بن

ضمرة وابراهيم عن علي في دية الخطأ ارباعا خمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة وخمس وعشرون بنات مخاض وخمس وعشرون بنات لبون أربعة اسنان مثل اسنان الزكاة وقال عثمان وزيد بن ثابت في الخطأ ثلاثون بنات لبون وثلاثون جذعة وعشرون بنو لبون وعشرون بنات مخاض وروى عنهما مكان الجذاع الحقاق * قال أبو بكر واتفق فقهاء الامصار اصحابنا ومالك والشافعي ان دية الخطا اخماس الا انهم اختلفوا في الاسنان من كل صنف فقال اصحابنا جميعا عشرون بنات مخاض وعشرون بنو مخاض وعشرون بنات لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة وقال مالك والشافعي عشرون بنات مخاض وعشرون بنو لبون وعشرون بنات لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة * وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أحمد بن داود بن توبة التمار قال حدثنا عمرو بن محمد الناقد قال حدثنا أبو معاوية قال حدثنا حجاج بن ارطاة عن زيد بن جبير عن خشف بن مالك عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الدية في الخطا اخماسا واتفاق الفقهاء على استعمال هذا الخبر في الاخماس يدل على صحته ولم يبين فيه كيفية الاسنان فروى منصور عن ابراهيم عن ابن مسعود في دية الخطا اخماسا وذكر الاسنان مثل قول اصحابنا فهذا يدل على ان الاخماس التي رواها عن النبي صلى الله عليه وسلم كانت على هذا الوجه لانه غير جائز ان يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم شيئا ثم يخالفه الى غيره فان قيل خشف بن مالك مجهول * قيل له استعمال الفقهاء لخبره في اثبات الاخماس يدل على صحته واستقامته وايضا فان قول من جعل في الخطا مكان بني لبون بني مخاض أولى لان بني لبون بمنزلة بنات مخاض لقوله ﷺ فان لم توجد ابنة مخاض فابن لبون فيصير بمنزلة من أوجب أربعين بنات مخاض اذا أوجب عشرين بني لبون وعشرين بنات مخاض وأيضا فان بني لبون فوق بني مخاض ولا يجوز اثبات زيادة ما بين بني لبون وبنات مخاض الا بتوقيف وايضا فان قول النبي صلى الله عليه وسلم الدية مائة من الابل يقتضي جواز ما يقع عليه الاسم فلا تثبت الزيادة الا بدلالة ومذهب أصحابنا أقل ما قيل فيه فهو ثابت وما زاد فلم تقم عليه دلالة فلا يثبت وأيضا قد ثبت مثل قول أصحابنا عن عبد الله بن مسعود في كيفية الاسنان ولم يروعن أحد من الصحابة ممن قال بالاخماس خلافه وقول مالك والشافعي لا يروى عن أحد من الصحابة وانما يروى عن سليمان بن يسار فكان قول اصحابنا أولى لاتفاق الجميع من فقهاء الامصار على اثبات الاخماس وثبوت كيفيتها على

الوجه

الوجه الذي يذهب اليه اصحابنا عن عبد الله بن مسعود * فان قيل ايجاب بنى لبون أولى من بنى مخاض لأنها تؤخذ فى الزكاة ولا تؤخذ بنو مخاض * قيل له ابن اللبون يؤخذ فى الزكاة على وجه البدل وكذلك ابن مخاض يؤخذ عندنا على وجه البدل فلا فرق بينهما وأيضا فان الديات غير معتبرة بالزكاة ألا ترى انه يجب عند المخالف أربعون خلفة فى شبه العمد ولا يجب مثلها فى الزكاة والله أعلم

باب اسنان الابل فى شبه العمد

روى عن عبد الله بن مسعود فى شبه العمد ارباعا خمس وعشرون بنات مخاض وخمس وعشرون بنات لبون وخمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة وهى مثل اسنان الابل فى الزكاة وروى عن على وعمر وابى موسى والمغيرة بن شعبة فى شبه العمد ثلاثون حقة وثلاثون جذعة وأربعون ما بين ثنية الى بازل عامها كلها خلفة وعن عثمان وزيد بن ثابت ثلاثون بنات لبون وثلاثون حقة وأربعون جذعة خلفة وروى ابو اسحاق عن عاصم بن ضمرة عن على فى شبه العمد ثلاث وثلاثون حقة وثلاث وثلاثون جذعة وأربع وثلاثون ثنية الى بازل عامها كلها خلفة * واختلف فقهاء الامصار فى ذلك فقال أبو حنيفة وأبو يوسف دية شبه العمد ارباع على ما روى عن عبد الله بن مسعود وقال محمد دية شبه العمد اثلاث ثلاثون حقة وثلاثون جذعة وأربعون ما بين ثنية الى بازل عامها كلها خلفة والخلفة هى الحوامل وهو قول سفيان الثورى وروى مثله عن عمر وزيد بن ثابت ومن قدمنا ذكره من السلف * وروى ابن القاسم بن مالك ان الدية المغلظة فى الرجل يحذف ابنه بالسيف فيقتله فتكون عليه الدية مغلظة ثلاثون حقة وثلاثون جذعة وأربعون خلفة وهى حالة قال والجد اذا قتل ولد ولده على هذا الوجه مثل الاب فان قطع يد الولد وعاش ففيه نصف الدية مغلظة وقال مالك تغلظ على أهل الورق والذهب أيضا وهو أن ينظر الى قيمة الثلاثين من الحقة والثلاثين من الجذعة والاربعين من الخلفة فيعرف كم قيمتهن ثم ينظر الى دية الخطا اخماسا من اسنان عشرين بنت مخاض وعشرين ابن لبون وعشرين بنات لبون وعشرين حقة وعشرين جذعة ثم ينظر كم فضل ما بين دية الخطا والدية المغلظة فيزاد فى الرقة على قدر ذلك قال وهو على قدر الزيادة والنقصان فى سائر الازمان وان صارت دية التغليظ ضعفى دية الخطا زيد عليه من الورق بقدر ذلك وقال الثورى فى دية

شبه العمد من الورق يزاد عليها بقدر ما بين دية الخطا الى دية شبه العمد فى اسنان الابل نحو ما قال مالك وهو قول الحسن بن صالح . قال أبو بكر لما ثبت ان دية الخطا اخماس بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم وبما قدمنا من الحجاج ثم اختلفوا فى شبه العمد فجعله بعضهم ارباعا وبعضهم اثلاثا كان قول من قال بالارباع اولى لان فى الاثلاث زيادة تغليظ لم تقم عليها دلالة وقول النبى صلى الله عليه وسلم الدية مائة من الابل يوجب جواز الكل والتغليظ بالارباع متفق عليه والزيادة عليها غير ثابتة فظاهر الخبر ينفيها فلم نثبتها وايضا فان فى اثبات الخلفات وهى الحوامل اثبات زيادة عدد فلا يجوز لانها تصير اكثر من مائة لاجل الاولاد * فان قيل فى حديث القاسم بن ربيعة عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم فى قتيل خطا العمد مائة من الابل اربعون منها خلفة فى بطونها اولادها وقد احتججتم به فى اثبات شبه العمد فهلا اثبتم الاسنان * قيل له اثبتنا به شبه العمد لاستعمال الصحابة اياه فى اثبات شبه العمد ولو كان ذلك ثابتا لكان مشهورا ولو كان كذلك لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا فى اثبات شبه العمد وليس يمتنع أن يشتمل خبر على معان فيثبت بعضها ولا يثبت بعض اما لانه غير ثابت فى الاصل او لانه منسوخ واما التغليظ فى الورق والذهب فانه لا يخلو اصل الدية من أن يكون واجبا من الابل وان الورق والذهب ماخوذان عنها على انهما قيمة لها أو أن تكون الدية فى الاصل واجبة فى احد الاصناف الثلاثة من الدراهم والدنانير والابل لا على أن بعضها بدل من بعض فان كانت الابل هى الدية وانما تؤخذ الدراهم والدنانير بدلا منها فلا اعتبار بما ذكره مالك من ايجاب فضل ما بين دية الخطا الى الدية المغلظة وانما الواجب أن يقال ان عليه قيمة الابل على اسنان التغليظ وكذلك دية الخطا ينبغى أن تعتبر فيها قيمة الابل على اسنان الخطا وان لا تعتبر الدراهم والدنانير فى الديات مقدارا محدودا فلا يقال ان الدية من الدراهم عشرة آلاف ولا اثنا عشر ألفا ولا من الذهب ألف دينار بل ينظر فى سائر الازمان الى قيمة الابل فان كانت ستة آلاف اوجب ذلك من الدراهم بغير زيادة وان كانت خمسة عشر ألفا اوجب ذلك وكذلك قيمتها من الدنانير فلما قال السلف فى الدية احد قولين اما عشرة آلاف واما اثنا عشر ألفا وقالوا انها من الدنانير ألف دينار حصل الاتفاق من الجميع على ان الزيادة على هذه المقادير والنقصان منها غير سائغ وفى ذلك دليل على أن الدراهم والدنانير هى ديات بانفسها لا بدلا من غيرها واذا كان كذلك لم يجز التغليظ فيها من وجهين احدهما ان اثبات التغليظ طريقه

التوقيف

التوقيف او الاتفاق ولا توقيف فى اثبات التغليظ فى الدراهم والدنانير ولا اتفاق والثانى أن التغليظ فى الابل انما هو من جهة الاسنان لا من جهة زيادة العدد وفى اثبات التغليظ من جهة زيادة الوزن فى الورق والذهب خروج عن الاصول ووجه آخر يدل على ان الدراهم والدنانير ليست على وجه القيمة عن الابل وهو انه معلوم ان القاضى يقضى على العاقلة اذا كانت من أهل الورق بالورق واذا كانت من أهل الذهب بالدنانير فلو كانت الابل هى الواجبة والدراهم والدنانير بدل منها لما جاز أن يقضى القاضى فيها بالدراهم والدنانير على أن تؤديها فى ثلاث سنين لانه دين بدين فلما جاز ذلك دل على انها ديات بانفسها ليست ابدالا عن غيرها ويدل على أن التغليظ غير جائز فى الدراهم والدنانير أن عمر رضى الله عنه جعل الدية من الذهب ألف دينار ومن الورق ما اختلف عنه فيه فروى عنه أهل المدينة اثنا عشر ألفا وروى عنه أهل العراق عشرة آلاف ولم يفرق فى ذلك بين دية شبه العمد والخطأ وذلك بمحضر من الصحابة من غير خلاف من احد منهم عليه فدل على أن اعتبار التغليظ فيها ساقط ويدل عليه ايضا ان الصحابة قد اختلفت فى كيفية التغليظ فى اسنان الابل لما كان التغليظ فيها واجبا ولو كان التغليظ فى الورق والذهب واجبا لاختلفوا فيه حسب اختلافهم فى الابل فلما لم يذكر عنهم خلاف فى ذلك وانما روى عنهم فى الذهب ألف دينار وفى الدراهم عشرة آلاف اواثنا عشر ألفا من غير زيادة ولا نقصان ثبت باجماعهم على ذلك نفى التغليظ فى غير الابل * فان قيل على ما ذكرنا من الاصول لو كان من الابل لكان قضاء القاضى عليهم بالدية من الدراهم يوجب أن يكون دينا بدين أن هذا كما يقولون فيمن تزوج امرأة على عبد وسط انه ان جاء بالقيمة دراهم قبلت منه ولم يكن ذلك بيع دين بدين * قيل له القاضى عندنا لا يقضى عليه بالدراهم اذا تزوجها على عبد ولكنه يقول له ان شئت فاعطها عبدا وسطا وان شئت قيمته دراهم فليس فيما قلنا بيع دين بدين والدية يقضى بها القاضى على العاقلة دراهم ولا يقبل منهم الابل اذا قضى بذلك وعلى انه انما تعتبر قيمة العبد فى وقت ما يعطى قيمته دراهم والابل لا تعتبر قيمتها اذا اراد القضاء بالدراهم سواء نقصت قيمتها او زادت * واختلف السلف وفقهاء الامصار فى المقتول فى الحرم وفى الشهر الحرام فقال أبو حنيفة ومحمد وزفر وابن أبى ليلى ومالك القتل فى الحرم والشهر الحرام كهو فى غيره فيما يجب من الدية والقود وسئل الاوزاعى عن القتل فى الشهر الحرام والحرم هل تغلظ الدية فيه قال بلغنا انه اذا قتل فى الحرم او الشهر

مطلب فى دية المقتول فى الحرم والشهر الحرام

الحرام زيد العقل ثلثه ويزاد فى شبه العمد فى اسنان الابل وذكر المزنى عن الشافعى فى مختصره وذكر تغليظ الدية فى شبه العمد وقال الدية فى هذا على العاقلة وكذلك الجراح وكذلك التغليظ فى النفس والجراح فى الشهر الحرام والبلد الحرام وذوى الرحم وروى عن عثمان انه قضى فى دية امرأة قتلت بمكة بدية وثلث وروى ابراهيم عن الاسود ان رجلا اصيب عند البيت فسأل عمر عليا فقال له على ديته من بيت المال فلم يرفيه على اكثر من الدية ولم يخالفه عمر وقال الله تعالى ﴿ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله ﴾ وهو عام فى الحل والحرم ولما كانت الكفارة فى الحرم كهى فى الحل لافرق بينهما وان كان ذلك كله حقا لله تعالى وجب أن تكون الدية كذلك اذ الدية حق لآدمى ولاتعلق لها بالحرم ولا بالشهر الحرام لان حرمة الحرم والشهر الحرام انما هى حق لله تعالى فلو كان لحرمة الحرم والاشهر تاثير فى الزام الغرم لكان تاثيره فى الكفارة التى هى حق الله تعالى أولى ويدل عليه قول النبى ﷺ الا ان قتيل خطأ العمد قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل ولم يفرق بين الحل والحرم وقد اختلف التابعون فى ذلك فروى عن سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وأبى بكر ابن عبد الرحمن وخارجة بن زيد وعبيد الله بن عبد الله وسليمان بن يسار الدية فى الحرم كهى فى غيره وكذلك الشهر الحرام وروى عن القاسم بن محمد وسالم بن عبد الله ان من قتل فى الحرم زيد على ديته مثل ثلثها والله أعلم

(باب الدية من غير الابل)

قال أبو حنيفة الدية من الابل والدراهم والدنانير فمن الدراهم عشرة آلاف درهم ومن الدنانير ألف دينار وابو حنيفة لا يرى الدية الا من الابل والورق والذهب وقال مالك والشافعى من الورق اثناعشر ألفا ومن الذهب ألف دينار وقال مالك أهل الذهب أهل الشام ومصر وأهل الورق أهل العراق وأهل الابل أهل البوادى وقال مالك ولا يقبل من أهل الابل الا الابل ومن أهل الذهب الا الذهب ومن أهل الورق الا الورق وقال أبو يوسف ومحمد الدية من الورق عشرة آلاف وعلى أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الابل مائة بعير وعلى أهل البقر مائتا بقرة وعلى أهل الشاء ألفا شاة وعلى أهل الحلل مائتا حلة يمانية ولا يؤخذ من الغنم والبقر فى الدية الا الثنى فصاعدا ولا تؤخذ من الحلل الا اليمانية قيمة كل حلة خمسون درهما فصاعدا وروى عن ابن أبى ليلى عن الشعبى

عن عبيدة السلمانى عن عمر انه جعل الدية على أهل الذهب ألف دينار وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم وعلى أهل البقر مائتى بقرة وعلى أهل الشاء ألفى شاة وعلى أهل الحلل مائتى حلة وعلى أهل الابل مائة من الابل * قال أبو بكر الدية قيمة النفس وقد اتفق الجميع على أن لها مقدارا معلوما لا يزاد عليه ولا ينقص منه وانها غير موكولة الى اجتهاد الرأى كقيم المتلفات ومهور المثل ونحوها وقد اتفق الجميع على اثبات عشرة آلاف واختلفوا فيما زاد فلم يجز اثباته الا بتوقيف وقد روى هشيم عن يونس عن الحسن ان عمر بن الخطاب قوم الابل فى الدية مائة من الابل قوم كل بعير بمائة وعشرين درهما اثنى عشر ألف درهم وقد روى عنه فى الدية عشرة آلاف وجائز أن يكون من روى اثنى عشر ألفا على انها وزن ستة فتكون عشرة آلاف وزن سبعة وذكر الحسن فى هذا الحديث انه جعل الدية من الورق قيمة الابل لانه اصل فى الدية وفى غير هذا الحديث انه جعل الدية من الورق وروى عكرمة عن أبى هريرة فى الدية عشرة آلاف درهم * فان احتج محتج بما روى محمد بن مسلم الطائفى عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن ابن عباس ان النبى ﷺ قال الدية اثنا عشر ألفا وبما روى ابن أبى نجيح عن أبيه ان عمر قضى فى الدية باثنى عشر ألفا وروى نافع بن جبير عن ابن عباس مثله والشعبى عن الحارث عن على مثله * قيل له اما حديث عكرمة فانه يرويه ابن عيينة وغيره عن عمرو بن دينار عن عكرمة عن النبى صلى الله عليه وسلم لم يذكر فيه ابن عباس ويقال ان محمد بن مسلم غلط فى وصله وعلى انه لو ثبت جميع ذلك احتمل أن يريد بها اثنى عشر ألف درهم وزن ستة واذا احتمل ذلك لم يجز اثبات الزيادة بالاحتمال ويثبت عشرة آلاف بالاتفاق وايضا قد اتفق الجميع على انها من الذهب ألف دينار وقد جعل فى الشرع كل عشرة دراهم قيمة لدينار ألا ترى ان الزكاة فى عشرين مثقالا وفى مائتى درهم فجعلت مائتا الدرهم نصابا بازاء العشرين دينارا كذلك ينبغى أن يجعل بازاء كل دينار من الدية عشرة دراهم * وانما لم يجعل أبو حنيفة الدية من غير الاصناف الثلاثة من قبل ان الدية لما كانت قيمة النفس كان القياس ان لا تكون الا من الدراهم والدنانير كقيم سائر المتلفات الا انه لما جعل النبى صلى الله عليه وسلم قيمتها من الابل اتبع الاثر فيها ولم يوجبها من غيرها والله اعلم

باب ديات أهل الكفر

قال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر وعثمان البتى وسفيان الثورى والحسن بن صالح دية الكافر مثل دية المسلم اليهودى والنصرانى والمجوسى والمعاهد والذمى سواء وقال مالك بن انس دية أهل الكتاب على النصف من دية المسلم ودية المجوسى ثمان مائة درهم وديات نسائهم على النصف من ذلك وقال الشافعى دية اليهودى والنصرانى ثلث الدية ودية المجوسى ثمان مائة والمرأة على النصف * قال أبو بكر الدليل على مساواتهم المسلمين فى الديات قوله عز وجل (ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله أن يصدقوا) الى قوله (وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله) والدية اسم لمقدار معلوم من المال بدلا من نفس الحر لان الديات قد كانت متعالمة معروفة بينهم قبل الاسلام وبعده فرجع الكلام اليها فى قوله فى قتل المؤمن خطأ ثم لما عطف عليه قوله تعالى (وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله) كانت هذه الدية المذكورة بديا اذ لو لم تكن كذلك لما كانت دية لان الدية اسم لمقدار معلوم من بدل النفس لا يزيد ولا ينقص وقد كانوا قبل ذلك يعرفون مقادير الديات ولم يكونوا يعرفون الفرق بين دية المسلم والكافر فوجب أن تكون الدية المذكورة للكافر هى التى ذكرت للمسلم وان يكون قوله تعالى (فدية مسلمة الى اهله) راجعا اليها كما عقل من دية المسلم انها المعتاد المتعارف عندهم ولولا أن ذلك كذلك لكان اللفظ مجملا مفتقرا الى البيان وليس الامر كذلك * فان قيل فقوله تعالى (فدية مسلمة الى اهله) لا يدل على انها مثل دية المسلم كما ان دية المرأة على النصف من دية الرجل ولا يخرجها ذلك من أن تكون دية كاملة لها . قيل له هذا غلط من وجهين احدهما ان الله تعالى انما ذكر الرجل فى الآية فقال (ومن قتل مؤمنا خطأ) ثم قال (وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله) فكما اقتضى فيما ذكره للمسلم كمال الدية كذلك دية المعاهد لتساويهما فى اللفظ مع وجود التعارف عندهم فى مقدار الدية والوجه الآخر ان دية المرأة لا يطلق عليها اسم الدية وانما يتناولها الاسم مقيدا ألا ترى انه يقال دية المرأة نصف الدية واطلاق اسم الدية انما يقع على المتعارف المعتاد وهو كمالها . فان قيل قوله تعالى (وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق) يحتمل أن يريد به وان كان المقتول المؤمن من قوم بينكم وبينهم ميثاق فاكتفى بذكر الايمان للقتيلين الاولين عن اعادته فى القتيل الثالث * قيل له هذا غلط من وجوه احدها انه قد تقدم فى أول الخطاب ذكر القتيل المؤمن خطا وحكمه

وذلك عموم يقتضى سائر المؤمنين الا ماخصه الدليل فغير جائز اعادة ذكر المؤمن بذلك الحكم فى سياق الآية مع شمول أول الآية له ولغيره فعلمنا أنه لم يرد المؤمن ممن كان بيننا وبينهم ميثاق والثانى لما يقيده بذكر الايمان وجب اجراؤه فى الجميع من المؤمنين والكفار من قوم بيننا وبينهم ميثاق وغير جائز تخصيصه بالمؤمنين دون الكافرين بغير دلالة والثالث ان اطلاق القول بانه من المعاهدين يقتضى ان يكون معاهدا مثلهم ألا ترى ان قول القائل ان هذا الرجل من أهل الذمة يفيد أنه ذمى مثلهم وظاهر قوله تعالى (وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق) يوجب ان يكون معاهدا مثلهم ألا ترى أنه لما أراد بيان حكم المؤمن اذا كان من ذوى انساب المشركين قال (فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة) فقيده بذكر الايمان لأنه لو اطلقه لكان المفهوم منه كافر مثلهم والرابع انه لو كان كما قال هذا القائل لما كانت الدية مسلمة الى أهله لان أهله كفار لايرثونه فهذه الوجوه كلها تقتضى المساواة وفساد هذا التاويل *ويدل على صحة قول اصحابنا ايضا ماروا محمد بن اسحاق عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال لما نزلت (فان جاؤك فاحكم بينهم) الآية قال كان اذا قتل بنو النضير من بنى قريظة قتيلا ادوا نصف الدية واذا قتل بنو قريظة من بنى النضير أدوا الدية اليهم قال فسوى رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهم فى الدية *قال أبو بكر لما قال أدوا الدية ثم قال سوى بينهم فى الدية دل ذلك على أنه راجع الى الدية المعبودة المبدوء بذكرها لانه لو كان رد بنى النضير الى نصفها لقال سوى بينهم فى نصف الدية ولم يقل سوى بينهم فى الدية ويدل عليه أيضا قول النبى صلى الله عليه وسلم فى النفس مائة من الابل وهو عام فى الكافر والمسلم وروى مقسم عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم ودى العامريين وكانا مشركين دية الحرين المسلمين وروى محمد بن عبدوس قال حدثنا على بن الجعد قال حدثنا أبو بكر قال سمعت نافعا عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه ودى ذميا دية مسلم وهذان الخبران يوجبان مساواة الكافر للمسلم فى الدية لانه معلوم أن النبى صلى الله عليه وسلم وداهما بما فى الآية فى قوله عز وجل (وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى أهله) فدل على أن المراد من الآية دية المسلم وأيضا لما لم يكن مقدار الدية مبينا فى الكتاب كان فعل النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك واردا مورد البيان وفعله صلى الله عليه وسلم اذا ورد مورد البيان فهو على الوجوب وروى أبو حنيفة عن الهيثم عن أبى

الهيثم ان النبي صلى الله عليه وسلم وأبابكر وعمر وعثمان قالوا دية المعاهد دية الحر المسلم وروى ابراهيم بن سعد عن ابن شهاب قال كان أبو بكر وعمر وعثمان يجعلون دية اليهودي والنصراني اذا كانوا معاهدين مثل دية المسلم وروى سعيد بن أبي ايوب قال حدثني يزيد بن أبي حبيب ان جعفر بن عبد الله بن الحكم اخبره ان رفاعة بن السموءل اليهودي قتل بالشام فجعل عمر ديته ألف دينار وروى محمد بن اسحاق عن ابان بن صالح عن مجاهد عن ابن مسعود قال دية أهل الكتاب مثل دية المسلمين وهو قول علقمة وابراهيم ومجاهد وعطاء والشعبي وروى الزهري عن سالم عن أبيه أن مسلما قتل كافرا من أهل العقد فقضى عليه عثمان بن عفان بدية المسلم فهذه الاخبار وماذكرنا من أقاويل السلف مع موافقتها لظاهر الآية توجب مساواة الكافر للمسلم في الديات وقد روى عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب قال دية اليهودي والنصراني أربعة آلاف درهم ودية المجوسي ثمان مائة قال سعيد وقضى عثمان في دية المعاهد باربعة آلاف * قال أبو بكر وقد روى عنهما خلاف ذلك وقد ذكرناه واحتج المخالف بمارواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة عام الفتح قال في خطبته ودية الكافر نصف دية المسلم وبما روى عبد الله ابن صالح قال حدثنا ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة بن عامر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دية المجوس ثمان مائة * قيل له قد علمنا حضور هؤلاء الصحابة الذين ذكرناعنهم مقدار الدية خطبة النبي صلى الله عليه وسلم بمكة فلو كان ذلك ثابتا لعرفه هؤلاء ولما عدلوا عنه الى غيره وأيضا قد روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال دية المعاهد مثل دية المسلم وأنه ودى العامريين دية الحرين المسلمين وهذا أولى لما فيه من الزيادة ولو تعارض الخبران لكان ما اقتضاه ظاهر الكتاب وما ورد به النقل المتواتر عن الرسول صلى الله عليه وسلم في أن الدية مائة من الابل من غير فصل فيه بين المسلم والكافر أولى فوجب تساويهما في الديات وأما حديث عقبة بن عامر في دية المجوسي فانه حديث رواه لا يحتج بمثله لان ابن لهيعة ضعيف لا سيما من رواية عبد الله بن صالح عنه * فان قيل قوله تعالى (فدية مسلمة الى أهله) عطفا على ما ذكر في دية المسلم لا يدل على تساوي الديتين كما لو قال من قتل عبدا فعليه قيمته ومن استهلك ثوبا فعليه قيمته لم يدل على تساوي القيمتين * قيل له الفرق بينهما ان الدية اسم لمقدار من المال بدلا من نفس الحر كانت معلومة المقدار عندهم

وهي

وهي مائة من الابل فتى اطلقت كان من مفهوم اللفظ هذا القدر فاطلاق لفظ الدية قد انباعن هذا المعنى وعطفها على الدية المتقدمة مع تساوى اللفظ فيهما بانها دية مسلمة قد اقتضى ذلك أيضا والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿ باب المسلم يقيم فى دار الحرب فيقتل قبل أن يهاجر الينا ﴾

قال الله تعالى (فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة) روى اسرائيل عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس فى قوله تعالى (فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن) قال يكون الرجل مؤمنا وقومه كفار فلا دية له ولكن عتق رقبة مؤمنة * قال أبو بكر هذا محمول على الذى يسلم فى دار الحرب فيقتل قبل ان يهاجر الينا لانه غير جائز أن يكون مراده فى المؤمن فى دار الاسلام اذا قتل وله اقارب كفار لانه لا خلاف بين المسلمين أن على قاتله الدية لبيت المال وان كون اقربائه كفارا لا يوجب سقوط ديته لانهم بمنزلة الاموات حيث لا يرثونه وروى عطاء بن السائب عن أبى يحيى عن ابن عباس (فان كان من قوم عدو لكم) الآية قال كان الرجل يأتى النبى صلى الله عليه وسلم فيسلم ثم يرجع الى قومه فيكون فيهم فيصيبه المسلمون خطا فى سرية أو غزاة فيعتق الذى يصيبه رقبة قال أبو بكر اذا اسلم فى دار الاسلام لم تسقط ديته برجوعه الى دار الحرب كسائر المسلمين لان ما بينه وبين المشركين من القرابة لا تاثير له فى اسقاط قيمة دمه كسائر أهل دار الاسلام اذا دخلوا دار الحرب بامان على القاتل الدية وروى عن ابى عياض مثل ماروى عن ابن عباس وقال قتادة هو المسلم يكون فى المشركين فيقتله المؤمن ولا يدرى ففيه عتق رقبة وليس فيه دية وهذا على انه يقتل قبل الهجرة الى دار الاسلام وروى مغيرة عن ابراهيم (فان كان من قوم عدو لكم) قال هو المؤمن يقتل وقومه مشركون ليس بينهم وبين النبى ﷺ عهد فعليه تحرير رقبة وان كان بينهم وبين النبى عليه السلام عهد ادى ديته الى قرابته الذين بينهم وبين النبى عليه السلام عهد * قال ابو بكر وهذا لا معنى له من قبل ان اقرباءه لا يرثونه لانهم كفار وهو مسلم فكيف ياخذون ديته وان كان قومه اهل حرب وهو من اهل دار الاسلام فالدية واجبة لبيت المال كمسلم قتل فى الاسلام ولا وراث له * وقد اختلف فقهاء الامصار فيمن قتل فى دار الحرب وهو مؤمن قبل ان يهاجر فقال ابو حنيفة وابو يوسف فى الرواية المشهورة ومحمد فى الحربى يسلم فيقتله مسلم

مستامن قبل ان يخرج فلاشئ عليه الا الكفارة فى الخطا وان كان مستامنين دخلا دار الحرب فقتل احدهما صاحبه فعليه الدية فى العمد والخطا والكفارة فى الخطا خاصة وان كانا اسيرين فلاشئ على القاتل الا الكفارة فى الخطا فى قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد عليه الدية فى العمد والخطا وروى بشر بن الوليد عن أبى يوسف فى الحربى يسلم فى دار الحرب فيقتله رجل مسلم قبل ان يخرج الينا ان عليه الدية استحسانا ولو وقع فى بئر حفرها أو وقع عليه ميزاب عمله لم يضمن شيئا وهذا خلاف المشهور من قوله وخلاف القياس ايضا * وقال مالك اذا اسلم فى دار الحرب فقتل قبل ان يخرج الينا فعلى قاتله الدية والكفارة ان كان خطا قال وقوله تعالى (فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة) انما كان فى صلح النبى ﷺ اهل مكة لان من لم يهاجر لم يورث لانهم كانوا يتوارثون بالهجرة قال الله تعالى (والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شئ حتى يهاجروا) فلم يكن لمن يهاجر ورثة يستحقون ميراثه فلم تجب الدية ثم نسخ ذلك بقوله (واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله) * وقال الحسن بن صالح من اقام فى ارض العدو وان انتحل الاسلام وهو يقدر على التحويل الى المسلمين فاحكامه احكام المشركين واذا اسلم الحربى فاقام ببلادهم وهو يقدر على الخروج فليس بمسلم يحكم فيه بما يحكم على اهل الحرب فى ماله ونفسه وقال الحسن اذا لحق الرجل بدار الحرب ولم يرتد عن الاسلام فهو مرتد بتركه دار الاسلام * وقال الشافعى اذا قتل المسلم مسلما فى دار الحرب فى الغارة اوالحرب وهو لا يعلمه مسلما فلا عقل فيه ولا قود وعليه الكفارة وسواء كان المسلم اسيرا أو مستامنا أو رجلا اسلم هناك وان علمه مسلما فقتله فعليه القود * قال ابو بكر لا يخلو قوله تعالى (فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة) من ان يكون المراد به الحربى الذى يسلم فيقتل قبل ان يهاجر على ما قاله اصحابنا أو المسلم الذى له قرابات من اهل الحرب لان قوله تعالى (فان كان من قوم عدو لكم) يحتمل المعنيين جميعا بان يكون من اهل دار الحرب وبان يكون ذا نسب من اهل الحرب فلو خلينا والظاهر لاسقطنا دية من قتل فى دار الاسلام من المسلمين اذا كان ذا قرابة من أهل الحرب لاقتضاء الظاهر ذلك فلما اتفق المسلمون على أن كونه ذا قرابة من أهل الحرب لا يسقط حكم دمه فى ايجاب الدية أو القود اذا قتل فى دار الاسلام دل ذلك على أن المراد من كان مسلما من أهل دار الحرب لم يهاجر الى دار الاسلام فيكون الواجب على قاتله خطا الكفارة

دون الدية لان الله تعالى انما أوجب فيه الكفارة ولم يوجب الدية وغير جائز ان يزاد فى النص الا بنص مثله اذ كانت الزيادة فى النص توجب النسخ * فان قيل هلا أوجبت الدية بقوله تعالى (ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله) قيل له غير جائز أن يكون هذا المؤمن مرادا بالمؤمن المذكور فى أول الآية لان فيها ايجاب الدية والرقبة فيمتنع أن نعطفه عليه ونشرط كونه من أهل دار الحرب ونوجب فيه الرقبة وهو قد أوجبها بديا مع الدية فى ابتداء الخطاب وأيضا فان قوله (فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن) استيناف كلام يتقدم له ذكر فى الخطاب لانه لا يجوز ان يقال اعط هذا رجلا وان كان رجلا فاعطه هذا كلام فاسد لا يتكلم به حكيم فثبت أن هذا المؤمن المعطوف على الاول غير داخل فى أول الخطاب * ويدل عليه من جهة السنة ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا هناد بن السرى قال حدثنا أبو معاوية عن اسماعيل عن قيس عن جرير بن عبد الله قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية الى خثعم فاعتصم ناس منهم بالسجود فاسرع فيهم القتل فبلغ ذلك النبي ﷺ فامر لهم بنصف العقل وقال انا برىء من كل مسلم يقيم بين اظهر المشركين قالوا يا رسول الله لم قال لا تراءى ناراهما وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن على بن شعيب قال حدثنا ابن عائشة قال حدثنا حماد بن سلمة عن الحجاج عن اسماعيل عن قيس عن جرير بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ من اقام مع المشركين فقد برئت منه الذمة أو قال لا ذمة له قال ابن عائشة هو الرجل يسلم فيقيم معهم فيغزون فان اصيب فلا دية له لقوله عليه السلام فقد برئت منه الذمة * وقوله انا برىء منه يدل على أن لا قيمة لدمه كاهل الحرب الذين لا ذمة لهم ولما امر لهم بنصف العقل فى الحديث الاول كان ذلك على أحد وجهين اما أن يكون الموضع الذى قتل فيه كان مشكوكا فى انه من دار الحرب أو من دار الاسلام أو ان يكون النبي عليه السلام تبرع به لانه لو كان جميعه واجبا لما اقتصر على نصفه * وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال حدثنا شيبان قال حدثنا سليمان يعنى ابن المغيرة قال حدثنا حميد بن هلال قال اتانى ابو العالية وصاحب لى فانطلقنا حتى اتينا بشر بن عاصم الليثى فقال ابو العالية حدث هذين فقال بشر حدثنى عقبة بن مالك الليثى وكان من رهطه قال بعث رسول الله ﷺ سرية فاغارت على قوم فشذ رجل من القوم واتبعه رجل من السرية ومعه السيف شاهره فقال الشاذ انى مسلم فضربه فقتله فنمى الحديث الى رسول الله صلى الله عليه

وسلم فقال فيه قولا شديدا فقال القاتل يارسول الله ماقال الا تعوذا من القتل فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم مرارا تعرف المساءة فى وجهه وقال ان الله ابى على ان اقتل مؤمنا ثلاث مرات * قال ابو بكر فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم بايمان المقتول ولم يوجب على قاتله الدية لانه كان حربيا لم يهاجر بعد اسلامه * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا الحسن بن على وعثمان بن أبى شيبة قالا حدثنا يعلى بن عبيد عن الاعمش عن أبى ظبيان قال حدثنا اسامة بن زيد قال بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية الى الحرقات فنذروا بنا فهربوا فادركنا رجلا فلما غشيناه قال لا اله الا الله فضربناه حتى قتلناه فذكرته للنبي صلى الله عليه وسلم فقال من لك بلا اله الا الله يوم القيامة فقلت يارسول الله انما قالها مخافة السلاح قال أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم من أجل ذلك قالها أم لا من لك بلا اله الا الله يوم القيامة فما زال يقولها حتى انى وددت انى لم أسلم الا يومئذ وهذا الحديث أيضا يدل على ماقلنا لانه لم يوجب عليه شيأ * وهو حجة على الشافعى فى ايجابه القود على قاتل المسلم فى دار الحرب اذا علم انه مسلم لان النبى عليه السلام قد اخبر باسلام هذا الرجل ولم يوجب على اسامة دية ولا قودا. واما قول مالك ان قوله تعالى (فان كان من قوم عدو لكم) انما كان حكما لمن أسلم ولم يهاجر وهو منسوخ بقوله تعالى (واولو الارحام بعضهم اولى ببعض) فانه دعوى لنسخ حكم ثابت فى القرآن بلا دلالة وليس فى نسخ التوارث بالهجرة واثباته بالرحم مايوجب نسخ هذا الحكم بل هو حكم ثابت بنفسه لا تعلق له بالميراث وعلى انه فى حال ماكان التوارث بالهجرة قد كان من لم يهاجر من القرابات يرث بعضهم بعضا وانما كانت الهجرة قاطعة للميراث بين المهاجر وبين من لم يهاجر فامامن لم يهاجر فقد كانوا يتوارثون باسباب اخر فلو كان الامر على ماقال مالك لوجب أن تكون ديته واجبة لمن لم يهاجر من أقربائه لانه معلوم انه لم يكن ميراث من لم يهاجر مهملا لا مستحق له فلما لم يوجب الله تعالى له دية قبل الهجرة لا للمهاجرين ولا لغيرهم علمنا انه كان مبقى على حكم الحرب لا قيمة لدمه وقوله تعالى (فان كان من قوم عدو لكم) يفيد انه مالم يهاجر فهو من أهل دار الحرب باق على حكمه الاول فى أن لا قيمة لدمه وان كان دمه محظورا اذ كانت النسبة اليهم قد تصح بأن يكون من بلدهم وان لم يكن بينه وبينهم رحم

(قوله الحرقات) بضم الحاء المهملة وفتح الراء وبالقاف موضع معروف من بلاد جهينة كذا فى ابن رسلان (لمصححه)

بعد

بعد أن يجمعهم فى الوطن بلد او قرية أو صقع فنسبه الله اليهم بعد الاسلام اذ كان من أهل ديارهم ودل بذلك على أن لا قيمة لدمه واما قول الحسن بن صالح فى ان المسلم اذا لحق بدار الحرب فهو مرتد فانه خلاف الكتاب والاجماع لان الله تعالى قال (والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا) فجعلهم مؤمنين مع اقامتهم فى دار الحرب بعد اسلامهم وأوجب علينا نصرتهم بقوله (وان استنصروكم فى الدين فعليكم النصر) ولو كان ما قال صحيحا لوجب أن لا يجوز للتجار دخول دار الحرب بامان وأن يكونوا بذلك مرتدين وليس هذا قول أحد فان احتج محتج بما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا اسماعيل بن الفضل وعبدان المروزى قالا حدثنا قتيبة بن سعيد قال حدثنا حميد بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى اسحاق عن الشعبى عن جرير قال سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول اذا ابق العبد الى المشركين فقد حل دمه فان هذا محمول عندنا على انه قد لحق بهم مرتدا عن الاسلام لان اباق العبد لا يبيح دمه واللحاق بدار الحرب كدخول التاجر اليها بامان فلا يبيح دمه واما قول الشافعى فى أن من أصاب مسلما فى دار الحرب وهو لا يعلمه مسلما فلا شيء عليه وان علم باسلامه اقيد به فانه متناقض من قبل انه اذا ثبت ان لدمه قيمة لم يختلف حكم العمد والخطا فى وجوب بدله فى العمد وديته فى الخطا فاذا لم يجب فى الخطا شيء كذلك حكم العمد فيه ولما ثبت بما قدمنا انه لا قيمة لدم المقيم فى دار الحرب بعد اسلامه قبل الهجرة الينا وكان مبقى على حكم الحرب وان كان محظور الدم اجروه أصحابنا مجرى الحربى فى اسقاط الضمان عن متلف ماله لان دمه أعظم حرمة من ماله ولا ضمان على متلف نفسه فماله احرى أن لا يجب فيه ضمان وأن يكون كمال الحربى من هذا الوجه ولذلك اجاز أبو حنيفة مبايعته على سبيل ما يجوز مبايعته الحربى من بيع الدرهم بالدرهمين فى دار الحرب واما الاسير فى دار الحرب فان ابى حنيفة اجراه مجرى الذى اسلم هناك قبل أن يهاجر وذلك لان اقامته هناك لا على وجه الامان وهو مقهور مغلوب فلما استويا من هذا الوجه استوى حكمهما فى سقوط الضمان عن قاتلهما والله اعلم

مطلب فى حكم دم المسلم وماله اذا اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا

ذكر اقسام القتل واحكامه

قال أبو بكر القتل ينقسم الى أربعة انحاء واجب ومباح ومحظور وما ليس بواجب ولا محظور ولا مباح فاما الواجب فهو قتل أهل الحرب المحاربين لنا قبل أن يصيروا فى

أيدينا بالامر أو بالامان أو العهد وذلك فى الرجال منهم دون النساء اللاتى لا يقاتلن ودون الصغار الذين لا يقاتلون المحاربين اذا خرجوا ممتنعين وقتلوا وصاروا فى يد الامام قبل التوبة وقتل أهل البغى اذا قاتلونا وقتل من غير قصد انسانا محظور الدم بالقتل فعلينا قتله وقتل الساحر والزانى المحصن رجما وكل قتل وجب على وجه الحد فهذه ضروب القتل الواجب واما المباح فهو القتل الواجب لولى الدم على وجه القود فهو مخير بين القتل والعفو فالقتل ههنا مباح ليس بواجب وكذلك قتل أهل الحرب اذا صاروا فى أيدينا فالامام مخير بين القتل والاستبقاء وكذلك من دخل دار الحرب وأمكنه القتل والاسر فهو مخير بين أن يقتل وبين أن يأسر وأما المحظور فانه ينقسم الى انحاء منها ما يجب فيه القود وهو قتل المسلم عمدا فى دار الاسلام العارى من الشبهة فعلى القاتل القود فى ذلك ومنها ما تجب فيه الدية دون القود وهو قتل شبه العمد وقتل الاب ابنه وقتل الحربى المستامن والمعاهد وما يدخله الشبهة فيسقط القود وتجب الدية ومنها ما لا يجب فيه شىء وهو قتل المسلم فى دار الحرب قبل أن يهاجر وقتل الاسير فى دار الحرب من المسلمين على قول أبى حنيفة وقتل المولى لعبده هذه ضروب من القتل محظورة ولا يجب على القاتل فيها شىء غير التعزير وأما ما ليس بواجب ولا مباح ولا محظور فهو قتل المخطىء والساهى والنائم والمجنون والصبى وقد بينا حكمه فيما سلف قوله تعالى (وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى أهله وتحرير رقبة مؤمنة) قال ابن عباس والشعبى وقتادة والزهرى هو الرجل من أهل الذمة يقتل خطا فتجب على قاتله الدية والكفارة وهو قول أصحابنا وقال ابراهيم والحسن وجابر بن زيد أراد وان كان المؤمن المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية وتحرير رقبة وكانوا لا يوجبون الكفارة على قاتل الذمى وهو مذهب مالك وقد بينا فيما سلف ان ظاهر الآية يقتضى أن يكون المقتول المذكور فى الآية كافرا اذا عهد وانه غير جائز اضمار الايمان له الا بدلالة ويدل عليه انه لما أراد مؤمنا من أهل دار الحرب ذكر الايمان فقال (فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة) فوصفه بالايمان لانه لو أطلق لاقتضى الاطلاق أن يكون كافرا من قوم عدو لنا ويدل عليه ان الكافر المعاهد تجب على قاتله الدية وذلك ماخوذ من الآية فوجب أن يكون المراد الكافر المعاهد والله أعلم

باب

﴿باب القتل العمد هل فيه كفارة﴾

قال الله تعالى (ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة) فنص على ايجاب الكفارة في قتل الخطا وذكر قتل العمد في قوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) وقال (النفس بالنفس) وخصه بالعمد فلما كان كل واحد من القتيلين مذكورا بعينه ومنصوصا على حكمه لم يجز لنا أن نتعدى مانص الله تعالى علينا فيهما اذ غير جائز قياس المنصوصات بعضها على بعض وهذا قول أصحابنا جميعا * وقال الشافعي على قاتل العمد الكفارة ومع ذلك ففي اثبات الكفارة في العمد زيادة في حكم النص وغير جائز الزيادة في النص الا بمثل ما يجوز به النسخ وأيضا فغير جائز اثبات الكفارات قياسا وانما طريقها التوقيف أو الاتفاق وأيضا لما نص الله على حكم كل واحد من القتيلين وقال النبي صلى الله عليه وسلم من ادخل في أمرنا ما ليس منه فهو رد فوجب الكفارة على العامد مدخل في أمره ما ليس منه * فان قيل لما وجبت الكفارة في الخطا فهي في العمد أوجب لانه أغلظ قيل له ليست هذه الكفارة مستحقة بالمأثم فيعتبر عظم المأثم فيها لان المخطىء غير آثم فاعتبار المأثم فيه ساقط وأيضا قد أوجب النبي صلى الله عليه وسلم سجود السهو على الساهي ولا يجب على العامد وان كان العمد أغلظ فان احتجوا بحديث ضمرة عن ابراهيم بن أبي عبلة عن العريف بن الديلي عن واثلة بن الاسقع قال أتينا رسول الله ﷺ في صاحب لنا قد أوجب يعني النار بالقتل فقال اعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار قيل له رواه ابن المبارك وهانيء بن عبد الرحمن بن أخي ابراهيم بن أبي عبلة هذا الحديث عن ابي عبلة فلم يذكرا انه أوجب بالقتل وهؤلاء أثبت من ضمرة بن ربيعة ومع ذلك لو ثبت الحديث على ما رواه ضمرة لم يدل على قول المخالف من وجوه أحدها انه تأويل من الراوي في قوله أوجب النار بالقتل لانه قال يعني بالقتل والثاني أنه لو اراد رقبة القتل لذكر رقبة مؤمنة فلما لم يشرط لهم الايمان فيها دل على أنها ليست من كفارة القتل وأيضا فانما أمرهم بان يعتقوا عنه ولا خلاف أنه ليس عليهم عتقها عنه وأيضا فان عتق الغير عن القاتل لا يجزيه عن الكفارة * قوله تعالى (فتحرير رقبة مؤمنة) جعل الله من صفة رقبة القتل الايمان ولا خلاف انها لا تجزي الا بهذه الصفة وهذا يدل على أن عتق الرقبة المؤمنة أفضل من الكافرة لان هذه الصفة قد صارت شرطا في الفرض وكذلك من نذر ان يعتق رقبة مؤمنة لم تجزه الكافرة لانه أوجبها مقرونة بصفة هي قربة * وفي ذلك

دليل على أن الصدقة على المسلمين أفضل منها على الكفار الذميين وان كانت تطوعا وكذلك جعل الله التتابع فى صوم كفارة القتل صفة زائدة ولا خلاف أنه لا يجزى الا بهذه الصفة مع الامكان وكذلك قال أصحابنا فيمن أوجب صوم شهر متتابع أنه لا يجزيه التفريق لايجابه اياه بصفة هى قربة فوجبت حين أوجبها كما وجب المنذور من الصوم * قوله تعالى (فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين) قال أبو بكر لم يختلف الفقهاء انه اذا صام بالاهلة انه لا يعتبر فيه النقصان وانها ان كانت ناقصة أو تامة اجزأته وقال النبي ﷺ صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فعدوا ثلاثين فامر باعتبار الشهور بالاهلة وا٠ر عند عدم الرؤية باعتبار الثلاثين وان ابتدأ صيام الشهرين من بعض الشهر اعتبر الشهر الثانى بالهلال وبقية الشهر الاول بالعدد تمام ثلاثين وهو قول أبى حنيفة وابى يوسف ومحمد وروى أبو يوسف عن أبى حنيفة أنه لا يعتبر الاهلة الا أن يكون ابتداء صومه بالهلال وروى نحوه عن الحسن البصرى والاول اصح لانه قد روى فى معنى قوله (فسيحوا فى الارض أربعة أشهر) انها بقية ذى الحجة والمحرم وصفر وربيع الاول وبقية من ربيع الآخر فاعتبر الكسر بالايام على التمام وسائر الشهور بالاهلة وقوله (فصيام شهرين متتابعين) معلوم انه كلفنا التتابع على حسب الامكان وفى العادة أن المرأة لا تخلو من حيض فى كل شهر ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لحمنة بنت جحش تحيضى فى علم الله ستا أو سبعا كما تحيض النساء فى كل شهر فاخبر ان عادة النساء حيضة فى كل شهر فاذا كان تكليف صوم التتابع على حسب الامكان وكانت المرأة اذا كان عليها صوم شهرين متتابعين لم يكن فى وسعها فى العادة ان تصوم شهرين لا حيض فيهما سقط حكم أيام الحيض ولم يقطع حكم التتابع وصارت أيام الحيض بمنزلة الليل الذى لا يقطع التتابع وهو قول الشافعى وروى عن ابراهيم انها تستقبل وقال أصحابنا اذا مرض فى الشهرين فافطر استقبل وقال مالك يصل ويجزيه وفرقوا بين الحيض والمرض لانه يمكنه فى العادة صيام شهرين متتابعين بلا مرض ولا يمكنها ذلك بلا حيض ووجه آخر وهو أن حدوث المرض لا يوجب الافطار بل الافطار بفعله والحيض ينافى الصوم لا بفعلها فاشبه الليل ولم

(قوله تحيضى) يقال تحيضت المرأة اذا قعدت أيام حيضها تنتظر انقطاعه اراد عدى نفسك حائضا وافعلى ما تفعل الحائض وانما خص الست والسبع لانها الغالب على أيام الحيض كذا فى النهاية (لمصححه)
(قوله وهو قول الشافعى) فى بعض النسخ الشعبى مكان الشافعى (لمصححه)

يقطع

يقطع التتابع * قوله تعالى (توبة من الله) قيل فيه أن معناه اعملوا بما أوجبه الله للتوبة من الله أى ليقبل الله توبتكم فيما اقترفتموه من ذنوبكم وقيل انه خاص فى سبب القتل فامر بالتوبة منه وقيل معناه توسعة ورحمة من الله كما قال (فتاب عليكم وعفا عنكم) والمعنى وسع عليكم وسهل عليكم * قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا اذا ضربتم فى سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام) الآية روى ان سبب نزول هذه الآية ان سرية للنبي صلى الله عليه وسلم لقيت رجلا ومعه غنيمات له فقال السلام عليكم لا اله الا الله محمد رسول الله فقتله رجل من القوم فلما رجعوا اخبروا النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال لم قتلته وقد اسلم فقال انما قالها متعوذا من القتل فقال هلا شققت عن قلبه وحمل رسول الله صلى الله عليه وسلم ديته الى أهله ورد عليهم غنيماته قال ابن عمر وعبد الله بن أبى حدرد القاتل محلم بن جثامة قتل عامر بن الاضبط الاشجعى وروى أن القاتل مات بعد أيام فلما دفن لفظته الارض ثلاث مرات فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الارض لتقبل من هو شر منه ولكن الله أراد أن يريكم عظم الدم عنده ثم أمر أن يلقى عليه الحجارة وهذه القصة مشهورة لمحلم بن جثامة وقد ذكرنا حديث اسامة بن زيد انه قتل فى سرية رجلا قال لا اله الا الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم قتلته بعد ما قال لا اله الا الله فقال انما قالها تعوذا فقال هلا شققت عن قلبه من لك بلا اله الا الله وذكرنا أيضا حديث عقبة بن مالك الليثى فى هذا المعنى وان الرجل قال انى مسلم فقتله فانكره النبي صلى الله عليه وسلم وقال ان الله أبى على أن أقتل مؤمنا * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا قتيبة بن سعيد قال حدثنا الليث عن ابن شهاب عن عطاء بن يزيد الليثى عن عبيد الله بن عدى بن الخيار عن المقداد بن الاسود انه اخبره انه قال يارسول الله أرأيت ان لقيت رجلا من الكفار فقاتلنى فضرب احدى يدى بالسيف ثم لاذ منى بشجرة فقال اسلمت لله أأقتله يارسول الله بعد أن قالها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقتله فقلت يارسول الله انه قطع يدى قال لا تقتله فان قتلته فانه بمنزلتك قبل أن تقتله وأنت بمنزلته قبل أن يقول كلمته التى قالها . وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا الحارث بن أبى أسامة قال حدثنا أبو النضر هاشم ابن القاسم قال حدثنا المسعودى عن قتادة عن أبى مجلز عن أبى عبيدة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا شرع أحدكم الرمح الى الرجل فان كان سنانه عند ثغرة نحره فقال لا اله الا الله فليرجع منه الرمح وقال أبو عبيدة جعل الله تعالى هذه الكلمة امنة

المسلم وعصمة ماله ودمه وجعل الجزية امنة الكافر وعصمة ماله ودمه وهو نظير ما روى فى آثار متواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أمرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا الا اله الا الله وفى بعضها وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله رواه عمر وجرير بن عبد الله وابن عمر وأنس بن مالك وأبو هريرة وقالوا لابى بكر الصديق حين أراد قتل العرب لما امتنعوا من أداء الزكاة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم فقال أبو بكر الا بحقها وهذا من حقها فاتفقت الصحابة على صحة هذا الخبر وهو فى معنى قوله تعالى (ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلم لست مؤمنا) فحكم الله تعالى بصحة ايمان من أظهر الاسلام وأمرنا باجرائه على أحكام المسلمين وان كان فى المغيب على خلافه وهذا مما يحتج به فى قبول توبة الزنديق متى اظهر الاسلام لان الله تعالى لم يفرق بين الزنديق وغيره اذا أظهر الاسلام وهو يوجب ان من قال لا اله الا الله محمد رسول الله أو قال انى مسلم انه يحكم له بحكم الاسلام لان قوله تعالى (لمن ألقى اليكم السلم) انما معناه لمن استسلم فاظهر الانقياد لما دعى اليه من الاسلام واذا قرىء السلام فهو اظهار تحية الاسلام وقد كان ذلك علما لمن أظهر به الدخول فى الاسلام وقال النبي صلى الله عليه وسلم للرجل الذى قتل الرجل الذى أسلمت والذى قال لا اله الا الله قتلته بعد ما أسلم فحكم له بالاسلام باظهار هذا القول وقال محمد بن الحسن فى كتاب السير الكبير لو أن يهوديا أو نصرانيا قال أنا مسلم لم يكن بهذا القول مسلما لان كلهم يقولون نحن مسلمون ونحن مؤمنون ويقولون ان ديننا هو الايمان وهو الاسلام فليس فى هذا دليل على الاسلام منهم وقال محمد ولو ان رجلا من المسلمين حمل على رجل من المشركين ليقتله فقال اشهد أن لا اله الا الله وان محمدا رسول الله كان هذا مسلما وان رجع عن هذا ضرب عنقه لان هذا هو الدليل على الاسلام قال أبو بكر لم يجعل اليهودى مسلما بقوله أنا مسلم أو مؤمن لانهم كذلك يقولون ويقولون الايمان والاسلام هو ما نحن عليه فليس فى هذا القول دليل على اسلامه وليس اليهودى والنصرانى بمنزلة المشركين الذين كانوا فى زمان النبي صلى الله عليه وسلم لانهم كانوا عبدة أوثان فكان اقرارهم بالتوحيد وقول القائل منهم انى مسلم وانى مؤمن تركا لما كان عليه ودخولا فى الاسلام فكان يقتصر منه على هذا القول لانه كان لا يسمح

به الا وقد صدق النبي صلى الله عليه وسلم وآمن به ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم وانما أراد المشركين بهذا القول دون اليهود لان اليهود قد كانوا يقولون لا اله الا الله وكذلك النصارى يطلقون ذلك وان ناقضوا بعد ذلك في التفصيل فيثبتونه ثلاثة فعلمنا ان قول لا اله الا الله انما كان علما للاسلام مشركي العرب لانهم كانوا لا يعترفون بذلك الا استجابة لدعاء النبي صلى الله عليه وسلم وتصديقا له فيما دعاهم اليه ألا ترى الى قوله تعالى (انهم كانوا اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون) واليهود والنصارى يوافقون المسلمين على اطلاق هذه الكلمة وانما يخالفون في نبوة النبي صلى الله عليه وسلم فمتى أظهر منهم مظهر الايمان بالنبي صلى الله عليه وسلم فهو مسلم * وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة في اليهودي والنصراني اذا قال أشهد أن لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ولم يقل اني داخل في الاسلام ولا بريء من اليهودية ولا من النصرانية لم يكن بذلك مسلما وأحسب اني قد رأيت عن محمد مثل هذا الان الذي ذكره محمد في السير الكبير خلاف ما رواه الحسن بن زياد ووجه ما رواه الحسن بن زياد ان من هؤلاء من يقول ان محمدا رسول الله ولكنه رسول اليكم ومنهم من يقول ان محمدا رسول الله ولكنه لم يبعث بعد وسيبعث فلما كان فيهم من يقول ذلك في حال اقامته على اليهودية أو النصرانية لم يكن في اظهاره لذلك ما يدل على اسلامه حتى يقول اني داخل في الاسلام أو يقول اني بريء من اليهودية أو النصرانية فقوله عز وجل (ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلم لست مؤمنا) لو خلينا وظاهره لم يدل على ان فاعل ذلك محكوم له بالاسلام لانه جائز أن يكون المراد أن لا تنفوا عنه الاسلام ولا تثبتوه ولكن تثبتوا في ذلك حتى تعلموا منه معنى ما أراد بذلك ألا ترى انه قال (اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا) فالذي يقتضيه ظاهر اللفظ الامر بالتثبت والنهي عن نفي سمة الايمان عنه وليس في النهي عن نفي سمة الايمان عنه اثبات الايمان والحكم به ألا ترى انا متى شككنا في ايمان رجل لا نعرف حاله لم يجز لنا ان نحكم بايمانه ولا بكفره ولكن نتثبت حتى نعلم حاله وكذلك لو اخبرنا مخبر بخبر لا نعلم صدقه من كذبه لم يجز لنا أن نكذبه ولا يكون تركنا لتكذيبه تصديقا منا له كذلك ما وصفنا من مقتضى الآية ليس فيه اثبات ايمان ولا كفر وانما فيه الامر بالتثبت حتى نتبين حاله الا ان

مطلب في بيان المراد من قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا

الآثار التى قدذكرناقد اوجبت له الحكم بالايمان لقوله صلى الله عليه وسلم اقتلت مسلماو قتلته بعد ما اسلم وقوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحقها فاثبت لهم حكم الاسلام باظهار كلمة التوحيد وكذلك قوله فى حديث عقبة بن مالك الليثى ان الله تعالى أبى على ان اقتل مؤمنا فجعله مؤمنا باظهار هذه الكلمة وروى ان الآية نزلت فى مثل ذلك فدل ذلك على أن مراد الآية اثبات الايمان له فى الحكم باظهار هذه الكلمة وقد كان المنافقون يعصمون دماءهم واموالهم باظهار هذه الكلمة مع علم الله تعالى باعتقادهم الكفر وعلم النبى صلى الله عليه وسلم بنفاق كثير منهم فدل ذلك على أن قوله (ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا) قد اقتضى الحكم لقائله بالاسلام قوله تعالى (تبتغون عرض الحيوة الدنيا) يعنى به الغنيمة وانما سمى متاع الدنيا عرضا لقلة بقائه على ماروى فى الرجل الذى قتل الذى اظهر الاسلام واخذ ما معه. قوله تعالى (واذا ضربتم فى سبيل الله) يعنى به السير فيها وقوله تعالى (فتثبتوا) قرىء بالتاء والنون وقيل ان الاختيار التبين لان التثبت انما هو للتبين والتثبت انما هو سبب له وقوله تعالى (كذلك كنتم من قبل) قال الحسن كفارا امثالهم وقال سعيد بن جبير كنتم مستخفين بدينكم بين قومكم كما استخفوا . وقوله تعالى (فمن الله عليكم) يعنى باسلامكم كقوله تعالى (بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان) وقيل فمن الله عليكم باعزازكم حتى اظهرتم دينكم . قوله تعالى (لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير اولى الضرر) الآية يعنى به تفضيل المجاهدين على القاعدين والحض على الجهاد ببيان ما للمجاهدين من منزلة الثواب التى ليست للقاعدين عن الجهاد ودل به على أن شرف الجزاء على قدر شرف العمل فذكر بديا انهما غير متساويين ثم بين التفضيل بقوله (فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة) وقد قرىء غير بالرفع والنصب فالرفع على انها نعت للقاعدين والنصب على الحال ويقال ان الاختيار فيها الرفع لان الصفة اغلب على غير من معنى الاستثناء وان كان كلاهما جائزا والفرق بين غير اذا كانت صفة وبينها اذا كانت استثناء انها فى الاستثناء توجب اخراج بعض من كل نحو جاءنى القوم غير زيد وليست كذلك فى الصفة لانك تقول جاءنى رجل غير زيد فغير ههنا صفة وفى الاول استثناء وان كانت فى الحالين مخصصة على حد النفى . وقوله تعالى (وكلا وعد الله الحسنى) يعنى والله اعلم المجاهدين والقاعدين من المؤمنين وهذا دليل على أن فرض الجهاد على

مطلب
فى ان الاغلب على كلمة غير أن تكون صفة لا استثناء وفى الفرق بين المعنيين

الـكفاية وليس على كل احد بعينه لانه وعد القاعدين الحسنى كما وعد المجاهدين وان كان ثواب المجاهدين اشرف واجزل ولو لم يكن القعود عن الجهاد مباحا اذا قامت به طائفة لما وعد القاعدين الثواب وفى ذلك دليل على ما ذكرنا ان فرض الجهاد غير معين على كل احد فى نفسه . وقوله تعالى (وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه) ذكر ههنا (درجات منه) وذكر فى أول الآية (درجة) فانه روى عن ابن جريج ان الاول على أهل الضرر فضلوا عليهم درجة واحدة والثانى على غير أهل الضرر فضلوا عليهم درجات كثيرة واجرا عظيما وقيل ان الاول على الجهاد بالنفس ففضلوا درجة واحدة والآخر الجهاد بالنفس والمال ففضلوا درجات كثيرة وقيل انه اراد بالاول درجة المدح والتعظيم وشرف الدين واراد بالآخر درجات الجنة * فان قيل هل فى الآية دلالة على مساواة أولى الضرر للمجاهدين فى سبيل الله من اجل معنى الاستثناء فيها قيل له لا دلالة فيها على التساوى لان الاستثناء ورد من حيث كان مخرج الآية تحريضا على الجهاد وحثا عليه فاستثنى أولى الضرر اذ ليسوا مامورين بالجهاد لا من حيث الحقوا بالمجاهدين قوله عز وجل (ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى انفسهم قالوا فيم كنتم) الآية قيل فيه تقبض ارواحهم عند الموت وقال الحسن تحشرهم الى النار وقيل انها نزلت فى قوم من المنافقين كانوا يظهرون الايمان للمؤمنين خوفا واذا رجعوا الى قومهم اظهروا لهم الكفر ولا يهاجرون الى المدينة فبين الله تعالى بما ذكر انهم ظالمون لانفسهم بنفاقهم وكفرهم وبتركهم الهجرة وهذا يدل على فرض الهجرة فى ذلك الوقت لولا ذلك لما ذمهم على تركها ويدل ايضا على أن الكفار مكلفون بشرائع الاسلام معاقبون على تركها لان الله قد ذم هؤلاء المنافقين على ترك الهجرة وهذا نظير قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى) فذمهم على ترك اتباع سبيل المؤمنين كما ذمهم على ترك الايمان ودل بذلك على صحة حجة الاجماع لانه لولا أن ذلك لازم لما ذمهم على تركه ولما قرنه الى مشاقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا يدل على النهى عن المقام بين اظهر المشركين لقوله تعالى (ألم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها) وهذا يدل على الخروج من ارض الشرك الى أى ارض كانت من ارض الاسلام وروى عن ابن عباس والضحاك وقتادة والسدى ان الآية نزلت فى قوم من أهل مكة تخلفوا عن الهجرة واعطوا المشركين المحبة وقتل قوم منهم ببدر على ظاهر الردة ثم استثنى منهم الذين اقعدهم الضعف بقوله (الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون

حيلة ولا يهتدون سبيلا) يعنى طريقا الى المدينة دار الهجرة * وقوله تعالى (فاولئك عسى الله أن يعفو عنهم) قال الحسن عسى من الله واجبة وقيل انها بمنزلة الوعد لانه لا يخبر بذلك عن شك وقيل انما هذا على شك العباد اى كونوا اتم على الرجاء والطمع قوله تعالى (ومن يهاجر فى سبيل الله يجد فى الارض مراغما كثيرا وسعة) قيل فى المراغم انه اراد متسعا لهجرته لان الرغم اصله الذل تقول فعلت ذلك على الرغم من فلان اى فعلته على الذل والكره والرغام التراب لانه يتيسر لمن رامه مع احتقاره وارغم الله انفه اى الصقه بالتراب اذلالا له فقال تعالى (ومن يهاجر فى سبيل الله يجد فى الارض مراغما كثيرا وسعة) اى يجد فى الارض متسعا سهلا كما قال تعالى (هو الذى جعل لكم الارض ذلولا فامشوا فى منا كبها وكلوا من رزقه واليه النشور) فمراغم وذلول متقاربان فى المعنى وقيل فى المراغم انه ما يرغم به من كان يمنعه من الهجرة * واما قوله تعالى (وسعة) * فانه روى عن ابن عباس والربيع بن انس والضحاك انه السعة فى الرزق وروى عن قتادة انه السعة فى اظهار الدين لما كان يلحقهم من تضييق المشركين عليهم فى أمر دينهم حتى يمنعوهم من اظهاره وقوله عز وجل (ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله) فيه اخبار بوجوب أجر من هاجر الى الله ورسوله وان لم تتم هجرته وهذا يدل على ان من خرج متوجها لفعل شئ من القرب ان الله يجازيه بقدر نيته وسعيه وان اقتطع دونه كما أوجب الله أجر من خرج مهاجرا وان لم تتم هجرته وفيه ما يدل على صحة قول ابى يوسف ومحمد فيمن خرج يريد الحج ثم مات فى بعض الطريق واوصى ان يحج عنه من الموضع الذى مات فيه وكذلك الحاج عن الميت او عمن ليس عليه فرض الحج بنفسه انه يحج عنه من حيث مات الذى قصد للحج لان الله قد كتب له بمقدار ما كان له من الخروج والنفقة فلما كان ذلك محتسبا للاول كان الذى وجب ان يقضى عنه ما بقى وفيه الدلالة على ان من قال ان خرجت من دار الا الى الصلاة او الى الحج فعبدى حر فخرج يريد الصلاة او الحج ثم لم يصل ولم يحج وتوجه الى حاجة اخرى انه لا يحنث فى يمينه لان خروجه بديا كان للصلاة او للحج لمقارنة النية له كما كان خروج من خرج مهاجرا قربة وهجرة لمقارنة النية واقتطاع الموت له عن الوصول الى دار الهجرة لم يبطل حكم الخروج على الوجه الذى وجد بديا عليه ولذلك قال النبى ﷺ الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه فاخبر أن أحكام الافعال متعلقة بالنيات

مطلب فيمن قال ان خرجت من دارى الا الى الصلاة فعبدى حر فخرج اليها ثم لم يصل وتوجه الى حاجة اخرى لم يحنث

فاذا كان خروجه على نية الهجرة كان مهاجرا واذا كان على نية الغزو كان غازيا واستدل قوم بهذه الآية على ان الغازى اذا مات فى الطريق وجب سهمه من الغنيمة لورثته وهذه الآية لا تدل على ما قالوا لان كونها غنيمة متعلق بحيازتها اذ لا تكون غنيمة الا بعد الحيازة وقال الله تعالى (واعلموا انما غنمتم من شىء فان لله خمسه) فمن مات قبل أن يغنم فهو لم يغنم شيأ فلا سهم له وقوله تعالى (فقد وقع أجره على الله) لا دلالة فيه على وجوب سهمه لانه لا خلاف أنه لو خرج غازيا من بيته فمات فى دار الاسلام قبل أن يدخل دار الحرب أنه لا سهم له وقد وجب أجره على الله كما وجب أجر الذى خرج مهاجرا ومات قبل بلوغه دار هجرته والله أعلم

باب صلاة السفر

قال الله تعالى (واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) فاباح الله تعالى القصر المذكور فى هذه الآية بمعنيين أحدهما السفر وهو الضرب فى الارض والآخر الخوف واختلف السلف فى معنى القصر المذكور فيها ما هو فروى عن ابن عباس قال فرض الله تعالى صلاة الحضر أربعا وصلاة السفر ركعتين والخوف ركعة على لسان نبيكم عليه السلام وروى يزيد الفقير عن جابر قال صلاة الخوف ركعة ركعة وروى عن مجاهد انه قصر العدد من أربع الى ثنتين وروى ابن جريج عن ابن طاوس عن أبيه قال قال قصرها فى الخوف والقتال الصلاة فى كل حال راكبا وماشيا فاما صلاة النبى عليه السلام وصلاة الناس فى السفر ركعتين فليس بقصر وروى عن ابن عباس رواية اخرى غير ما قدمنا فى القصر وهى أنه قال انما هو قصر حدود الصلوة وان تكبر وتخفض رأسك وتومى ايماء قال أبو بكر وأولى المعانى وأشبهها بظاهر الآية ما روى عن ابن عباس وطاوس فى أنه قصر فى صفة الصلاة بترك الركوع والسجود الى الايماء وترك القيام الى الركوب وجائز أن يسمى المشى فى الصلاة قصرا اذ كان مثله فى غير الخوف يفسدها وما روى عن ابن عباس وجابر فى أن صلاة الخوف ركعة فمحمول على أن الذى يصليه المأموم مع الامام ركعة لانه يجعل الناس طائفتين فيصلى بها بالتى معه ركعة ثم يمضون الى تجاه العدو ثم تأتى الطائفة الثانية فيصلى بها ركعة ويسلم بتلك فيصير لكل طائفة من المأمومين ركعة ركعة مع الامام ثم يقضون ركعة ركعة فيكون ما روى عن ابن عباس فى أنه قصر فى صفة الصلاة غير مخالف لقوله ان صلاة الخوف ركعة لان الآثار قد تواترت فى فعل النبى عليه السلام لصلاة الخوف مع اختلافها وكلها موجبة للركعتين وليس فى شىء منها انه صلاها ركعة الا أنها لكل طائفة ركعة مع الامام والقضاء لركعة دون الاقتصار على

واحدة ولو كانت صلاة الخوف ركعة واحدة لما اختلف حكم النبي عليه السلام وحكم المأمومين فيها فلما نقل ابن عباس وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين علمنا ان فرض صلاة الخائف كفرض غيره وان ماروى من أنه كان للقوم ركعة ركعة على معنى انها كانت ركعة ركعة مع النبي عليه السلام وانهم قضوا ركعة ركعة على ماروى فى سائر الاخبار والدليل على أن القصر المذكور فى الآية هو القصر فى صفة الصلاة أو المشى والاختلاف فيها على النحو الذى قدمناذكره دون أعداد ركعاتها وان مذهب ابن عباس فى القصر ماوصفنا دون نقصان عدد الركعات ماروى مجاهد أن رجلا جاء الى ابن عباس فقال انى وصاحب لى خرجنا فى سفر فكنت أتم وكان صاحبى يقصر فقال ابن عباس أنت الذى تقصر وصاحبك الذى كان يتم فاخبر ابن عباس ان القصر ليس فى عدد الركعات وان الركعتين فى السفر ليستا بقصر ويدل على ذلك ماروى سفيان عن زبير اليامى عن عبدالرحمن ابن أبى ليلى عن عمر قال صلاة السفر ركعتان وصلاة الفطر والاضحى ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم عليه السلام وقد دخل فى ذلك صلاة الخوف فى السفر لانه ذكر جميع هذه الصلوات وأخبر أنها تمام غير قصر على لسان النبى صلى الله عليه وسلم فثبت بذلك ان القصر المذكور فى الآية هو على ماوصفنا دون اعداد ركعات الصلاة فان قيل روى عن يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب كيف تقصر وقد امنا وقال الله تعالى (فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا) فقال عجبت مما عجبت منه فسالت النبى ﷺ فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فهذا يدل على أن القصر المذكور فى الآية هو القصر فى عدد الركعات وان ذلك كان مفهوما عندهم من معنى الآية قيل له لما كان اللفظ محتملا للمعنيين من أعداد ركعات الصلاة ومن صفتها على الوجه الذى بينا لم يمتنع أن يكون قد سبق فى وهم عمر ويعلى بن امية ماذكر وان عمر سال النبى صلى الله عليه وسلم عن القصر فى حال الامن لا على انه ذكر للنبى صلى الله عليه وسلم ان قصر الآية هو فى العدد فاجابه بما وصف ولكنه جائز أن يكون قال النبى صلى الله عليه وسلم كيف نقصر وقد أمنا من غير ان ذكر له تاويل الآية لان النبى صلى الله عليه وسلم قد كان يقصر فى مغازيه ثم قصر فى الحج فى حال الامن وزوال القتال فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته يعنى ان الله قد أسقط عنكم فى السفر فرض الركعتين فى حال الخوف والامن جميعا وقد روى عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم فى صلاة السفر انها تمام غير قصر فجائز أن يكون ظن بديا ان قصر الخوف هو فى عدد الركعات فلما

سمعه يقول صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر علم ان قصر الآية انما هو فى صفة مصلاة لا فى عدد الركعات واذا صح بما وصفنا ان المراد بالقصر ماذكرنا لم تكن فى الآية دلالة على فرض المسافر ولا على انه مخير بين الاتمام والقصر اذ لاذكر له فى الآية * وقد اختلف الفقهاء فى فرض المسافر فقال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد فرض المسافر ركعتان الا صلاة المغرب فانها ثلاث فان صلى المسافر أربعا ولم يقعد فى الاثنتين فسدت صلاته وان قعد فيهما مقدار التشهد تمت صلاته بمنزلة من صلى الفجر أربعا بتسليمة وهو قول الثورى وقال حماد بن أبى سليمان اذا صلى اربعا اعاد وقال الحسن بن صالح اذا صلى أربعا متعمدا أعاد اذا كان ذلك منه الشيء اليسير فاذا طال فى سفره وكثر لم يعد قال واذا افتتح الصلاة على ان يصلى اربعا استقبل الصلاة حتى يبتدئها بالنية على ركعتين وان صلى ركعتين وتشهد ثم بداله أن يتم فصلى اربعا اعاد وان نوى ان يصلى اربعا بعدما افتتح الصلاة على ركعتين ثم بداله فسلم فى الركعتين اجزته وقال مالك اذا صلى المسافر اربعا فانه يعيد مادام فى الوقت فاذا مضى الوقت فلا اعادة عليه قال ولو ان مسافرا افتتح المكتوبة ينوى اربعا فلما صلى ركعتين بداله فسلم انه لا يجزيه ولو صلى المسافر بمسافرين فقام فى الركعتين فسبحوا به فلم يرجع فانهم يقعدون ويتشهدون ولا يتبعونه وقال الاوزاعى يصلى المسافر ركعتين فان قام الى الثالثة وصلاها فانه يلغيها ويسجد سجدتى السهو وقال الشافعى ليس للمسافر ان يصلى ركعتين الا ان ينوى القصر مع الاحرام فاذا احرم ولم ينو القصر كان على أصل فرضه اربعا * قال أبو بكر قد بينا انه ليس فى الآية حكم القصر فى اعداد الركعات ولم يختلف الناس فى قصر النبى صلى الله عليه وسلم فى أسفاره كلها فى حال الامن والخوف فثبت ان فرض المسافر ركعتان بفعل النبى صلى الله عليه وسلم وبيانه لمراد الله تعالى قال عمر بن الخطاب سالت النبى صلى الله عليه وسلم عن القصر فى حال الامن فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وصدقة الله علينا هى اسقاطه عنا فدل ذلك على ان الفرض ركعتان وقوله فاقبلوا صدقته يوجب ذلك لان الامر للوجوب فاذا كنا مامورين بالقصر فالاتمام منهى عنه وقال عمر بن الخطاب صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم فاخبر ان الفرض ركعتان وانه ليس بقصر بل هو تمام كما ذكر صلاة الفجر والجمعة والاضحى والفطر وعزا ذلك الى النبى صلى الله عليه وسلم فصار ذلك بمنزلة قول النبى صلى الله عليه وسلم صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر وذلك ينفى التخيير بين القصر والاتمام وروى عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا خرج مسافرا صلى ركعتين حتى يرجع وروى على بن زيد عن

ابى نضرة عن عمران بن حصين قال حججت مع النبى صلى الله عليه وسلم فكان يصلى ركعتين حتى يرجع الى المدينة واقام بمكة ثمانى عشرة لا يصلى الا ركعتين وقال لاهل مكة صلوا اربعا فانا قوم سفر وقال ابن عمر صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى السفر فلم يزد على ركعتين وصحبت ابا بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم فى السفر فلم يزيدوا على ركعتين حتى قبضهم الله تعالى وقد قال الله تعالى (ولقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة) وروى بقية بن الوليد قال حدثنا ابان بن عبد الله عن خالد بن عثمان عن انس بن مالك عن عمر بن الخطاب عن النبى صلى الله عليه وسلم قال صلاة المسافر ركعتان حتى يؤب الى اهله او يموت وقال عبد الله بن مسعود صليت مع النبى ﷺ بمنى ركعتين ومع ابى بكر ركعتين ومع عمر ركعتين وقال مورق العجلى سئل ابن عمر عن الصلاة فى السفر فقال ركعتين ركعتين من خالف السنة كفر فهذه اخبار متواترة عن النبى ﷺ والصحابة فى فعل الركعتين فى السفر لا زيادة عليهما وفى ذلك الدلالة من وجهين على انهما فرض المسافر احدهما ان فرض الصلاة مجمل فى الكتاب مفتقر الى البيان وفعل النبى عليه السلام اذا ورد على وجه البيان فهو كبيانه بالقول يقتضى الايجاب وفى فعله صلاة السفر ركعتين بيان منه ان ذلك مراد الله كفعله لصلاة الفجر وصلاة الجمعة وسائر الصلوات والوجه الثانى لو كان مراد الله الاتمام او القصر على ما يختاره المسافر لما جاز للنبى عليه السلام ان يقتصر بالبيان على أحد الوجهين دون الآخر وكان بيانه للاتمام فى وزن بيانه للقصر فلما ورد البيان الينا من النبى عليه السلام فى القصر دون الاتمام دل ذلك على انه مراد الله دون غيره الا ترى انه لما كان مراد الله فى رخصة المسافر فى الافطار احد شيئين من افطار او صوم ورد البيان من النبى عليه السلام تارة بالافطار وتارة بالصوم وايضا لما صلى عثمان بمنى اربعا انكرت عليه الصحابة ذلك فقال عبد الله ابن مسعود صليت مع النبى صلى الله عليه وسلم ركعتين ومع ابى بكر ركعتين ومع عمر ركعتين ثم تفرقت بكم الطرق فلوددت ان حظى من اربع ركعتان متقبلتان وقال ابن عمر صلاة السفر ركعتان من خالف السنة كفر وقال عثمان انا انما اتممت لانى تاهلت بهذا البلد وسمعت النبى عليه السلام يقول من تاهل ببلد فهو من اهله فلم يخالفهم عثمان فى منع الاتمام وانما اعتذر بانه قد تاهل بمكة فصار من اهلها وكذلك قولنا فى اهل مكة انهم لا يقصرون وقال ابن عباس فرض الله تعالى الصلاة فى السفر ركعتين وفى الحضر اربعا وقالت عائشة اول ما فرضت الصلاة ركعتان ركعتان ثم زيد فى صلاة الحضر واقرت صلاة السفر على ما كانت عليه فاخبرت ان فرض المسافر

فى الاصل ركعتان وفرض المقيم اربع كفرض صلاة الفجر وصلاة الظهر فغير جائز الزيادة عليها كما لا تجوز الزيادة على سائر الصلوات ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على ان للمسافر ترك الاخريين لا الى بدل ومتى فعلهما فانما يفعلهما على وجه الابتداء فدل على أنهما نفل لان هذه صورة النفل وهو أن يكون مخيرا بين فعله وتركه واذا تركه تركه لا الى بدل * واحتج من خيره بين القصر والاتمام بما روى عن عائشة قالت قصر رسول الله عليه السلام واتم وهذا صحيح ومعناه انه قصر فى الفعل واتم فى الحكم كقول عمر صلاة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم عليه السلام * واحتج أيضا من قال بالتخيير انه لو دخل فى صلاة مقيم لزمه الاتمام فدل على انه مخير فى الاصل وهذا فاسد لان الدخول فى صلاة الامام يغير الفرض ألا ترى ان المرأة والعبد فرضهما يوم الجمعة اربع ولو دخلا فى الجمعة صليا ركعتين ولم يدل ذلك على انهما مخيران قبل الدخول بين الاربع والركعتين وقد استقصينا الكلام فى هذه المسئلة فى مواضع من كتبنا * واختلفوا أيضا فى المسافر يدخل فى صلاة المقيم فقال اصحابنا والشافعى والاوزاعى يصلى صلاة مقيم وان أدركه فى التشهد وهو قول الثورى وقال مالك اذا لم يدرك معه ركعة صلى ركعتين والذى يدل على القول الاول قول النبى ﷺ ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا وفى بعض الالفاظ وما فاتكم فاقضوا فامر النبى عليه السلام بقضاء الفائت من صلاة الامام والذى فاته أربع ركعات فعليه قضاؤها وأيضا قد صح له الدخول فى آخر صلاته ويلزمه سهوه وانتفى عنه سهو نفسه لاجل امامه كذلك لزمه حكم صلاته فى الاتمام وايضا لو نوى المسافر الاقامة فى هذه الحال لزمه الاتمام كذلك دخوله مع الامام ويكون دخوله معه فى التشهد كدخوله فى أولها كما كانت نية الاقامة فى التشهد كهى فى أولها والله أعلم

فصل قال أبو بكر وجميع ما قدمنا فى قصر الصلاة للمسافر يدل على أن صلاة سائر المسافرين ركعتان فى أى شىء كان سفرهم من تجارة أو غيرها وذلك لان الآثار المروية فيه لم تفرق بين شىء من الاسفار وقد روى الاعمش عن ابراهيم ان رجلا كان يتجر الى البحرين فقال للنبى ﷺ كم اصلى فقال ركعتين وعن ابن عباس وابن عمر انهما خرجا الى الطائف فقصرا الصلاة وروى عن عبد الله بن مسعود قال لا تقصر الصلاة الا فى حج أو جهاد وعن عطاء قال لا أرى أن يقصر الصلاة الا من كان فى سبيل الله * فان قيل لم يقصر النبى عليه السلام الا فى حج أو جهاد قيل له لانه لم يسافر الا فى حج أو جهاد

وليس في ذلك دليل على أن القصر مخصوص بالحج والجهاد وقول عمر صلاة السفر ركعتان على لسان نبيكم عموم في سائر الاسفار وقول النبي ﷺ صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته عام أيضا في سائر الاسفار وكذلك قوله لاهل مكة اتموا فانا قوم سفر ولم يقل في حج دليل على ان حكم القصر عام في جميع المسافرين ولما كان ذلك حكما متعلقا بالسفر وجب أن لا يختلف حكم الاسفار فيه كالمسح على الخفين ثلاثا ومن يتاول قوله تعالى (واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة) على عدد الركعات يحتج بعمومه في جميع الاسفار اذا كان خائفا من العدو ثم اذا ثبت ذلك في صلاة الخوف اذا كان سفره في غير جهة القربة وجب مثله في سائر الاسفار لان احدا لم يفرق بينهما وقد بينا أن القصر ليس هو في عدد الركعات والذي ذكرناه في القصر في جميع الاسفار بعد أن يكون السفر ثلاثا هو قول اصحابنا والثوري والاوزاعي وقال مالك ان خرج الى الصيد وهو معاشه قصر وان خرج متلذذا لم استحب له أن يقصر وقال الشافعي اذا سافر في معصية لم يقصر ولم يمسح مسح السفر قال أبو بكر قد بينا أن ذلك في شان المضطر في سورة البقرة وقد اختلف في الملاح هل يقصر في السفينة فقال اصحابنا يقصر اذا كان في سفر حتى يصير الى قريته فيتم وهو قول مالك والشافعي وقال الاوزاعي اذا كان فيها أهله وقراره يقصر اذا اكراها حتى ينتهي الى حيث اكراها فاذا انتهى أتم الصلاة وقال الحسن بن صالح اذا كانت السفينة بيته وليس له منزل غيرها فهو فيها بمنزلة المقيم يتم * قال أبو بكر كون الملاح مالكا للسفينة لا يخرجه من حكم السفر كالجمال مالك للجمال التي ينتقل بها من موضع الى موضع فلا يخرجه ذلك من حكم السفر وقد بينا الكلام في مدة السفر في سورة البقرة عند أحكام الصوم وشرط اصحابنا فيه ثلاثة ايام ولياليها وهو قول الثوري والحسن ابن صالح وقال مالك ثمانية وأربعون ميلا فان لم تكن فيها اميال فسيرة يوم وليلة للثقل وهو قول الليث وقال الاوزاعي يوم تام وقال الشافعي ستة وأربعون ميلا بالهاشمي وروى عن ابن عمر ثلاثة أيام وروى عن ابن عباس يوم وليلة واختلفوا في المدة التي يتم فيها الصلاة فقال اصحابنا والثوري اذا نوى اقامة خمسة عشر يوما اتم وان كان أقل قصر وقال مالك والليث والشافعي اذا نوى اقامة أربع اتم وقال الاوزاعي اذا نوى اقامة ثلاثة عشر يوما اتم وان نوى أقل قصر وقال الحسن ابن صالح ان مر المسافر بمصره الذي فيه اهله وهو منطلق ماض في سفره قصر فيه الصلاة ما لم يقم به عشرا وان اقام به عشرا أو بغيره اتم الصلاة قال أبو بكر وروى عن

مطلب
الملاح يقصر في السفينة اذا كان مسافرا

ابن

ابن عباس وجابر ان النبي ﷺ قدم مكة صبيحة الرابعة من ذي الحجة فكان مقامه الى وقت خروجه اكثر من أربع وكان يقصر الصلاة فدل على سقوط اعتبار الاربع وأيضا روى أبو حنيفة عن عمر بن ذر عن مجاهد عن ابن عباس وابن عمر قالا اذا قدمت بلدة وانت مسافر وفي نفسك ان تقيم بها خمس عشرة ليلة فاكمل الصلاة بها وان كنت لا تدري متى تظعن فاقصرها ولم يرو عن احد من السلف خلاف ذلك فثبتت حجته فان قيل روى عطاء الخراساني عن سعيد بن المسيب قال من اجمع على أربع وهو مسافر اتم الصلاة قيل له روى هشيم عن داود بن أبي هند عن سعيد بن المسيب قال اذا اقام المسافر خمسة عشر يوما أو ليلة أتم الصلاة وما كان من دون ذلك فليقصر وان جعلنا الروايتين متعارضتين سقطتا وصار كانه لم يرو عنه شيء ولو ثبتت الرواية عنه من غير معارضة لما جاز أن يكون خلافا على ابن عباس وابن عمر وأيضا مدة الاقامة والسفر لا سبيل الى اثباتها من طريق المقاييس وانما طريقها التوقيف أو الاتفاق وقد حصل الاتفاق في خمسة عشر يوما وما دونها مختلف فيه فيثبت الخمسة عشر انها اقامة صحيحة ولم يثبت ما دونها وكذلك السلف قد اتفقوا على الثلاث انها سفر صحيح يتعلق بها حكم القصر والافطار واختلفوا فيما دونها فلم يثبت والله اعلم

﴿باب صلاة الخوف﴾

قال الله تعالى (واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم معك) الآية قال ابو بكر قد روى عن النبي ﷺ صلاة الخوف على ضروب مختلفة واختلف فقهاء الامصار فيها فقال ابو حنيفة ومحمد تقوم طائفة مع الامام وطائفة بازاء العدو فيصلي بهم ركعة وسجدتين ثم ينصرفون الى مقام اصحابهم ثم تأتي الطائفة الاخرى التي بازاء العدو فيصلي بهم ركعة وسجدتين ويسلم وينصرفون الى مقام اصحابهم ثم تأتي الطائفة التي بازاء العدو فيقضون ركعة بغير قراءة وتشهدوا وسلموا وذهبوا الى وجه العدو ثم تأتي الطائفة الاخرى فيقضون ركعة وسجدتين بقراءة وقال ابن ابي ليلى اذا كان العدو بينهم وبين القبلة جعل الناس طائفتين فيكبر ويكبرون ويركع ويركعون جميعا معه وسجد الامام والصف الاول ويقوم الصف الآخر في وجوه العدو فاذا قاموا من السجود سجد الصف المؤخر فاذا فرغوا من سجودهم قاموا وتقدم الصف المؤخر وتأخر الصف المقدم فيصلي بهم الامام الركعة الاخرى كذلك وان كان العدو في دبر القبلة قام الامام ومعه صف مستقبل القبلة والصف الآخر مستقبل العدو فيكبر

ويكبرون جميعا ويركع ويركعون جميعا ثم يسجد الصف الذي مع الامام سجدتين ثم
ينقلبون فيكونون مستقبلي العدو ثم يجيء الآخرون فيسجدون ويصلي بهم الامام
جميعا الركعة الثانية فيركعون جميعا ويسجد الصف الذي معه ثم ينقلبون الى وجه
العدو ويجيء الآخرون فيسجدون معه ويفرغون ثم يسلم الامام وهم جميعا * قال
ابو بكر وروى عن ابي يوسف في صلاة الخوف ثلاث روايات احداها مثل قول ابي
حنيفة ومحمد والاخرى مثل قول ابن ابي ليلى اذا كان العدو في القبلة واذا كان في غير
القبلة فمثل قول ابي حنيفة والثالثة انه لا تصلى بعد النبي ﷺ صلاة الخوف بإن واحد
وانما تصلى بامامين كسائر الصلوات وروى عن سفيان الثوري مثل قول ابي حنيفة
وروى ايضا مثل قول ابن ابي ليلى وقال ان فعلت كذلك جاز وقال مالك يتقدم الامام بطائفة
وطائفة بازاء العدو فيصلي بهم ركعة وسجدتين ويقوم قائما وتتم الطائفة التي معه
لانفسها ركعة اخرى ثم يتشهدون ويسلمون ثم يذهبون الى مكان الطائفة التي لم تصل
فيقومون مكانهم وتأتي الطائفة الاخرى فيصلي بهم ركعة وسجدتين ثم يتشهدون
ويسلم ويقومون فيتمون لانفسهم الركعة التي بقيت قال ابن القاسم كان مالك يقول
لا يسلم الامام حتى تتم الطائفة الثانية لانفسها ثم يسلم بهم لحديث يزيد بن رومان ثم
رجع الى حديث القاسم وفيه ان الامام يسلم ثم تقوم الطائفة الثانية فيقضون وقال
الشافعي مثل قول مالك الا انه قال الامام لا يسلم حتى تتم الطائفة الثانية لانفسها ثم
يسلم بهم وقال الحسن بن صالح مثل قول أبي حنيفة الا أنه قال الطائفة الثانية اذا
صلت مع الامام وسلم الإمام قضت لانفسها الركعة التي لم يصلوها مع الامام ثم تنصرف
وتجيء الطائفة الاولى فتقضي بقية صلاتها قال أبو بكر أشد هذه الاقاويل موافقة
لظاهر الآية قول أبي حنيفة ومحمد وذلك لانه تعالى قال (واذا كنت فيهم فأقمت
لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم معك) وفي ضمن ذلك ان طائفة منهم بازاء العدو ولانه
قال (وليأخذوا اسلحتهم) وجائز أن يكون مراده الطائفة التي بازاء العدو وجائز أن
يريد به الطائفة المصلية والاولى أن يكون الطائفة التي بازاء العدو لانها تحرس هذه
المصلية وقد عقل من ذلك انهم لا يكونون جميعا مع الامام لانهم لو كانوا مع الامام
لما كانت طائفة منهم قائمة مع النبي ﷺ بل يكونون جميعا معه وذلك خلاف الآية
ثم قال تعالى (فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم) وعلى مذهب مالك يقضون

قوله رجع الى حديث القاسم يعني القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق قال ابن عبد البر هذا الذي رجع اليه مالك
بعد أن قال بحديث يزيد بن رومان وانما اختاره ورجع اليه القياس على سائر الصلوات ان المأموم انما يقضي بعد سلام
الامام كذا في الزرقاني على الموطا (مصححه)

لانفسهم

لا نفسهم ولا يكونون من ورائهم الا بعد القضاء وفي الآية الامر لهم بان يكونوا بعد السجود من ورائهم وذلك موافق لقولنا * ثم قال (ولتات طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك) فدل ذلك على معنيين أحدهما ان الامام يجعلهم طائفتين في الاصل طائفة معه وطائفة بازاء العدو على ماقال ابو حنيفة لانه قال (ولتات طائفة أخرى) ونون مذهب مخالفنا هي مع الامام لاتاتيه والثاني قوله (لم يصلوا فليصلوا معك) وذلك يقتضي نفي كل جزء من الصلاة ومخالفنا يقول يفتتح الجميع الصلاة مع الامام فيكونوا على حينئذ بعد الافتتاح فاعلين لشيء من الصلاة وذلك خلاف الآية فهذه الوجوه التي ذكرنا من معنى الآية موافقة لمذهب أبي حنيفة ومحمد وقولنا موافق للسنة الثابتة عن النبي ﷺ وللاصول وذلك لان النبي ﷺ قال انما جعل الامام ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا وقال اني امرؤ قد بدنت فلا تبادروني بالركوع ولا بالسجود ومن مذهب المخالف ان الطائفة الاولى تقضي صلاتها وتخرج منها قبل الامام وفي الاصول أن المأموم مامور بمتابعة الامام لايجوز له الخروج منها قبله وايضا جائز ان يلحق الامام سهو وسهوه يلزم المأموم ولا يمكن الخارجين من صلاته قبل فراغه أن يسجدوا ويخالف هذا القول الاصول من جهة اخرى وهي اشتغال المأموم بقضاء صلاته والامام قائم أو جالس تارك لافعال الصلاة فيحصل به مخالفة الامام في الفعل وترك الامام لافعال الصلاة لاجل المأموم وذلك ينافي معنى الاقتداء والائتمام ومنع الامام من الاشتغال بالصلاة لاجل المأموم فهذان وجهان أيضا خارجان من الاصول فان قيل جائز أن تكون صلاة الخوف مخصوصة بجواز انصراف الطائفة الاولى قبل الامام كما جاز المشي فيها قيل له المشي له نظير في الاصول وهو الراكب المنهزم يصلي وهو سائر بالاتفاق فكان لما ذكرنا أصل متفق عليه فجاز أن لا تفسد صلاة الخوف وايضا قد ثبت عندنا ان الذي سبقه الحدث في الصلاة ينصرف ويتوضأ ويبني قد وردت به السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم روى ابن عباس وعائشة ان النبي ﷺ قال من قاء أو رعف في صلاته فلينصرف وليتوضأ وليبن على مامضى من صلاته والرجل يركع ويمشي الى الصف فلا تبطل صلاته وركع أبو بكر حين دخل المسجد ومشى الى الصف فلما فرغ النبي صلى الله عليه وسلم قال له زادك الله حرصا ولا تعد ولم يامره باستيناف الصلاة فكان للمشي في الصلاة نظائر في الاصول وليس للخروج من الصلاة قبل فراغ الامام نظير فلم يجز فعله وايضا فان المشي فيها اتفاق بيننا وبين مالك والشافعي ولما قامت به الدلالة سلمناه لها وما عدا ذلك فواجب

(قوله قد بدنت) قال أبو عبيد روي بدنت بضم الدال مخففة وانما هو بدنت بالتشديد اي كبرت واسننت والتخفيف من البدانة وهي كثرة اللحم ولم يكن عليه الصلاة والسلام سمينا لكن تعقبه في النهاية فليراجع (لمصححه)

حمله على موافقة الاصول حتى تقوم الدلالة على جواز خروجه عنها * ومما يدل من جهة السنة على ماوصفنا ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا يزيد بن زريع عن معمر عن الزهرى عن سالم عن ابيه ان رسول الله ﷺ صلى باحدى الطائفتين ركعة والطائفة الاخرى مواجهة العدو ثم انصرفوا وقاموا فى مقام اولئك وجاء اولئك فصلى بهم ركعة اخرى ثم سلم عليهم ثم قام هؤلاء فقضوا ركعتهم وقام هؤلاء فقضوا ركعتهم قال أبو داود وكذلك رواه نافع وخالد بن معدان عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال أبو داود وكذلك قول مسروق ويوسف بن مهران عن ابن عباس وكذلك روى يونس عن الحسن عن أبى موسى انه فعله . وقول ابن عمر فقضى هؤلاء ركعة وهؤلاء ركعة على انهم قضوا على وجه يجوز القضاء وهو أن ترجع الثانية الى مقام الاول وجاءت الاولى فقضت ركعة وسلمت ثم جاءت الثانية فقضت ركعة وسلمت . وقد بين ذلك فى حديث خصيف عن أبى عبيدة عن عبد الله ان رسول الله ﷺ صلى فى حرة بنى سليم صلاة الخوف قام فاستقبل القبلة وكان العدو فى غير القبلة فصف معه صفا واخذ صف السلاح واستقبلوا العدو فكبر رسول الله صلى الله عليه وسلم والصف الذى معه ثم ركع وركع الصف الذى معه ثم تحول الصف الذين صفوا مع النبي صلى الله عليه وسلم فاخذوا السلاح وتحول الآخرون فقاموا مع النبي صلى الله عليه وسلم فركع النبي صلى الله عليه وسلم وركعوا وسجد وسجدوا ثم سلم النبي صلى الله عليه وسلم فذهب الذين صلوا معه وجاء الآخرون فقضوا ركعة فلما فرغوا اخذوا السلاح وتحول الآخرون وصلوا ركعة فكان للنبي صلى الله عليه وسلم ركعتان وللقوم ركعة ركعة فبين فى هذا الحديث انصراف الطائفة الثانية قبل قضاء الركعة الاولى وهو معنى ما اجمله ابن عمر فى حديثه وقد روى فى حديث عبد الله ابن مسعود من رواية ابن فضيل عن خصيف عن أبى عبيدة عن عبد الله ان الطائفة الثانية قضت ركعة لانفسها قبل قضاء الطائفة الاولى الركعة التى بقيت عليها والصحيح ماذكرناه اولا لان الطائفة الاولى قد ادركت اول الصلاة والثانية لم تدرك فغير جائز للثانية الخروج من صلاتها قبل الاولى ولانه لما كان من حكم الطائفة الاولى ان تصلى الركعتين فى مقامين فكذلك حكم الثانية ان تقضيهما فى مقامين لا فى مقام واحد لان سبيل صلاة الخوف أن تكون مقسومة بين الطائفتين على التعديل بينهما فيها واحتج مالك بحديث رواه عن يزيد بن رومان عن صالح بن خوات مرسلا عن النبي ﷺ وذكر فيه ان الطائفة الاولى صلت الركعة الثانية قبل أن يصليها رسول الله ﷺ

وهذا

وهذا لم يروه احد الا يزيد بن رومان وقد خولف فيه فروى شعبة عن عبد الرحمن ابن القاسم عن ابيه عن صالح بن خوات عن سهل بن أبي حثمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بهم صلاة الخوف فصف صفا خلفه وصف مصاف العدو فصلى بهم ركعة ثم ذهب هؤلاء وجاء اولئك فصلى بهم ركعة ثم قاموا فقضوا ركعة ركعة ففي هذا الحديث ان الطائفة الاولى لم تقض الركعة الثانية الا بعد خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلاته وهذا اولى لما قدمناه من دلائل الاصول عليه وقد روى يحيى بن سعيد عن القاسم عن صالح مثل رواية يزيد بن رومان وفي حديث مالك عن يزيد بن رومان ان تلك الصلاة انما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم بذات الرقاع وقد روى يحيى بن كثير عن أبي سلمة عن جابر قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بذات الرقاع فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بطائفة منهم ركعتين ثم انصرفوا وجاء الآخرون فصلى بهم ركعتين فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعا وكل طائفة ركعتين وهذا يدل على اضطراب حديث يزيد بن رومان وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف على وجوه اخر فاتفق ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وجابر وحذيفة وزيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى باحدى الطائفتين ركعة والطائفة الاخرى مواجهون العدو ثم صلى بالطائفة الاخرى ركعة وان احدا منهم لم يقض بقية صلاته قبل فراغ رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى صالح بن خوات على ماقد اختلف عنه فيه مما قدمنا ذكره وروى أبو عياش الزرقي عن النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الخوف نحو المذهب الذي حكيناه عن ابن أبي ليلى وابي يوسف اذا كان العدو في القبلة وروى ايوب وهشام عن أبي الزبير عن جابر هذا المعنى عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك رواه داود بن حصين عن عكرمة عن ابن عباس وكذلك عبد الملك عن عطاء عن جابر وكذلك قتادة عن الحسن عن حطان عن أبي موسى من فعله ورواه عكرمة بن خالد عن مجاهد عن النبي ﷺ وكذلك هشام بن عروة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد روى عن ابن عباس وجابر ماقدمنا ذكره قبل هذا واختلفت الرواية عنهما فيها * وروى فيها نوع آخر وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا الحسن بن علي قال حدثنا أبو عبد الرحمن المقرى قال حدثنا حيوة بن شريح وابن لهيعة قالا اخبرنا ابو الاسود انه سمع عروة بن الزبير يحدث عن مروان بن الحكم انه سأل اباهريرة هل صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف فقال أبو هريرة نعم قال مروان متى فقال أبو هريرة عام غزوة نجد قام رسول الله صلى

الله عليه وسلم الى صلاة العصر فقامت معه طائفة وطائفة اخرى مقابل العدو وظهورهم الى القبلة فكبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فكبروا جميعا الذين معه والذين مقابلى العدو ثم ركع رسول الله ﷺ ركعة واحدة وركعت الطائفة التى معه ثم سجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجدت الطائفة التى تليه والآخرون قيام مقابلى العدو ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم وقامت الطائفة التى معه فذهبوا الى العدو فقابلوهم واقبلت الطائفة التى كانت مقابلى العدو فركعوا وسجدوا ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم كما هو ثم قاموا فركع رسول الله ﷺ ركعة اخرى وركعوا معه وسجد وسجدوا معه ثم أقبلت الطائفة التى كانت مقابلى العدو فركعوا وسجدوا ورسول الله ﷺ قاعد ومن معه ثم كان السلام فسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم وسلموا جميعا فكان لرسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتان ولكل رجل من الطائفتين ركعة ركعة * وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم نوع آخر من صلاة الخوف وهو ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عبيد الله بن معاذ قال حدثنا ابى قال حدثنا الاشعث عن الحسن عن ابى بكرة قال صلى رسول الله ﷺ فى خوف الظهر فصف بعضهم خلفه وبعضهم بازاء العدو فصلى ركعتين ثم سلم فانطلق الذين صلوا فوقفوا موقف أصحابهم ثم جاء اولئك فصلوا خلفه فصلى بهم ركعتين ثم سلم فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اربعا ولاصحابه ركعتين ركعتين وبذلك كان يفتى الحسن قال ابو داود وكذلك يحيى ابن ابى كثير عن ابى سلمة عن جابر بن عبد الله عن النبى ﷺ وكذلك رواه سليمان اليشكرى عن جابر بن عبد الله عن النبى ﷺ * قال ابو بكر وقد قدمنا قبل ذلك ان ابن عباس وجابرا رويا عن النبى صلى الله عليه وسلم انه صلى بكل طائفة ركعة ركعة فكان لرسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتان ولكل طائفة ركعة وان هذا محمول عندنا على انه كان ركعة فى جماعة وفعلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فذهب ابن ابى ليلى وابو يوسف اذا كان العدو فى القبلة الى حديث ابى عياش الزرقى الذى ذكرناه وجائز أن يكون النبى صلى الله عليه وسلم قد صلى هذه الصلوات على الوجوه التى وردت به الروايات وذلك لانها لم تكن صلاة واحدة فتتضاد الروايات فيها وتتنافى بل كانت صلوات فى مواضع مختلفة بعسفان فى حديث ابى عياش الزرقى وفى حديث جابر ببطن النخل ومنها حديث ابى هريرة فى غزوة نجد وذكر فيه ان الصلاة كانت بذات الرقاع وصلاها فى حرة بنى سليم ويشبه ان يكون قد صلى فى بعض هذه المواضع

عدة صلوات لان فى بعض حديث جابر الذى يقول فيه ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى بكل طائفة ركعتين ذكر انه كان بذات الرقاع وفى حديث صالح بن خوات ايضا انه صلاها بذات الرقاع وهما مختلفان كل واحد منهما ذكر فيه من صفة صلاته خلاف صفة الاخرى وكذلك حديث ابى عياش الزرقى ذكر انه صلاها بعسفان وذكر ابن عباس ايضا انه صلاها بعسفان فروى تارة نحو حديث ابى عياش وتارة على خلافه واختلاف هذه الآثار تدل على ان النبى صلى الله عليه وسلم قد صلى هذه الصلوات على اختلافها على حسب ورود الروايات بها وعلى ما رآه النبى احتياطا فى الوقت من كيد العدو وما هو اقرب الى الحذر والتحرز على ما امر الله تعالى به من اخذ الحذر فى قوله (وليأخذوا حذرهم واسلحتهم ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة) ولذلك كان الاجتهاد سائغا فى جميع اقاويل الفقهاء على اختلافها لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فيها الا ان الاولى عندنا ما وافق ظاهر الكتاب والاصول وجائز ان يكون الثابت الحكم منها واحدا والباقى منسوخ وجائز ان يكون الجميع ثابتا غير منسوخ توسعة وترفيها لئلا يحرج من ذهب الى بعضها ويكون الكلام فى الافضل منها كاختلاف الروايات فى الترجيع فى الاذان وفى تثنية الاقامة وتكبيرات العيدين والتشريق ونحو ذلك مما الكلام فيه بين الفقهاء فى الافضل فمن ذهب الى وجه منها فغير معنف عليه فى اختياره وكان الاولى عندنا ما وافق ظاهر الآية والاصول وفى حديث جابر وابى بكرة ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى بكل طائفة ركعتين فجائز ان يكون النبى صلى الله عليه وسلم قد كان مقيما حين صلاها كذلك ويكون قولهما انه سلم فى الركعتين المراد به تسليم التشهد وذلك لان ظاهر الكتاب ينفيه على الوجه الذى يقتضيه ظاهر الخبر لان الله تعالى قال (فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا اسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم) وظاهر الخبر يوجب ان يكونوا مصلين مع النبى صلى الله عليه وسلم بعد السجود على الحال التى كانوا عليها قبله * فان قيل كيف يكون مقيما فى البادية وهى ذات الرقاع وليست موضع اقامة ولا هى بالقرب من المدينة * قيل له جائز ان يكون النبى صلى الله عليه وسلم خرج من المدينة لم ينو سفر ثلاث وانما نوى فى كل موضع يبلغ اليه سفر يومين فيكون مقيما عندنا اذ لم ينش سفر ثلاث وان كان فى البادية ويحتمل ان يكون فعلها فى الوقت الذى يعاد الفرض فيه وذلك منسوخ عندنا وعلى انه لو كان كذلك لم يكن صلاة خوف وانما هى صلاة على هيئة سائر الصلوات ولا خلاف ان صلاة الخوف

مخالفة لسائر الصلوات المفعولة في حال الامن * واما القول الذي روى عن ابي يوسف في انه لا تصلى بعد النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف وانه ينبغي ان تصلى عند الخوف بامامين فانه ذهب فيه الى ظاهر قول الله تعالى (واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة) فخص هذه الصلاة بكون النبي صلى الله عليه وسلم فيهم واباح لهم فعلها معه على هذا الوجه ليدركوا فضيلة الصلاة خلفه التي مثلها لا يوجد في الصلاة خلف غيره فغير جائز بعده لاحد ان يصليها الا بامامين لان فضيلة الصلاة خلف الثاني كهي خلف الاول فلا يحتاج الى مشي واختلاف واستدبار القبلة بما هو مناف للصلاة . قال ابو بكر فاما تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم بالخطاب بها بقوله (واذا كنت فيهم) فليس بموجب بالاقتصار عليه بهذا الحكم دون غيره لان الذي قال (واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة) هو الذي قال (فاتبعوه) فاذا وجدنا النبي صلى الله عليه وسلم قد فعل فعلا فعلينا اتباعه فيه على الوجه الذي فعله ألا ترى ان قوله (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم) لم يوجب كون النبي صلى الله عليه وسلم مخصوصا به دون غيره من الائمة بعده وكذلك قوله (اذا جاءك المؤمنات يبايعنك) وكذلك قوله (وان احكم بينهم بما أنزل الله) وقوله (فان جاؤك فاحكم بينهم) فيه تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم بالمخاطبة والائمة بعده مرادون بالحكم معه واما ادراك فضيلة الصلاة خلف النبي صلى الله عليه وسلم فليس يجوز ان يكون علة لاباحة المشي في الصلاة واستدبار القبلة والافعال التي تركها من فروض الصلاة لانه لما كان معلوما ان فعل الصلاة خلف النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن فرضا فغير جائز أن يكونوا أمروا بترك الفرض لاجل ادراك الفضل فلما كان هذا على ما وصفنا بطل اعتلاله بذلك وصح ان فعل صلاة الخوف على الوجه الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم جائز بعده كما جاز معه وقد روى جماعة من الصحابة جواز فعل صلاة الخوف بعد النبي صلى الله عليه وسلم منهم ابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت وأبو موسى وحذيفة وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن سمرة في آخرين منهم من غير خلاف يحكى عن أحد منهم ومثله يكون اجماعا لا يسع خلافه والله أعلم

(باب الاختلاف في صلاة المغرب)

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والحسن بن صالح والاوزاعي والشافعي يصلي بالطائفة الاولى ركعتين وبالطائفة الثانية ركعة الا ان مالكا والشافعي يقولان

يقوم

يقوم الامام قائما حتى يتموا لانفسهم ثم يصلى بالطائفة الثانية ركعة اخرى ثم يسلم الامام وتقوم الطائفة الثانية فيقضون ركعتين وقال الشافعي ان شاء الامام ثبت جالسا حتى تتم الطائفة الاولى لانفسهم وان شاء كان قائما ويسلم الامام بعد فراغ الطائفة الثانية وقال الثورى يقوم صف خلفه وصف موازى العدو فيصلى بهم ركعة ثم يذهبون الى مقام اولئك ويجىء هؤلاء فيصلى بهم ركعة ويجلسون فاذا قام ذهب هؤلاء الى مصاف اولئك وجاء اولئك فركعوا وسجدوا والامام قائم لان قراءة الامام لهم قراءة وجلسوا ثم قاموا يصلون مع الامام الركعة الثالثة فاذا جلسوا وسلم الامام ذهبوا الى مصاف اولئك وجاء الآخرون فصلوا ركعتين وذهب فى ذلك الى ان عليه التعديل بين الطائفتين فى الصلاة فيصلى بكل واحدة ركعة وقد ترك هذا المعنى حين جعل للطائفة الاولى أن يصلى مع الامام الركعة الاولى والثالثة والطائفة الثانية انما صلت الركعة الثانية معه وقال الثورى انه اذا كان مقيما فصلى بهم الظهر انه يصلى بالطائفة الاولى ركعتين وبالثانية ركعتين فلم يقسم الصلاة بينهم على أن يصلى كل طائفة منهم معه ركعة على حيالها ومذهب الثورى هذا مخالف للاصول من وجه آخر وذلك انه أمر الامام أن يقوم قائما حتى تفرغ الطائفة الاولى من الركعة الثانية وذلك خلاف الاصول على ما بينا فيما سلف من مذهب مالك والشافعي والله أعلم بالصواب

(ذكر اختلاف الفقهاء فى الصلاة فى حال القتال)

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر لا يصلى فى حال القتال فان قاتل فى الصلاة فسدت صلاته وقال مالك والثورى يصلى ايماء اذا لم يقدر على الركوع والسجود وقال الحسن ابن صالح اذا لم يقدر على الركوع من القتال كبر بدل كل ركعة تكبيرة وقال الشافعي لا بأس بأن يضرب فى الصلاة الضربة ويطعن الطعنة فان تابع الطعن والضرب أو عمل عملا يطول بطلت صلاته قال أبو بكر الدليل على ان القتال يبطل الصلاة ان النبي صلى الله عليه وسلم قد صلى صلاة الخوف فى مواضع على ما قدمنا ذكره ولم يصل يوم الخندق أربع صلوات حتى كان هوى من الليل ثم قال ملأ الله بيوتهم وقبورهم نارا كما شغلونا عن الصلاة الوسطى ثم قضاهن على الترتيب فاخبر ان القتال شغله عن الصلاة ولو كانت الصلاة جائزة فى حال القتال لما تركها كما لم يتركها فى حال الخوف فى غير قتال وقد كانت

(قوله هوى) بفتح الهاء وضمها وكسر الواو وتشديد الياء الحين الطويل من الليل (لمصححه)

الصلاة مفروضة فى حال الخوف قبل الخندق لان النبي ﷺ صلى بذات الرقاع صلاة الخوف وقد ذكر محمد بن اسحاق والواقدى ان غزوة ذات الرقاع كانت قبل الخندق فثبت بذلك ان القتال ينافى الصلاة وان الصلاة لا تصح معه وايضا فلما كان القتال فعلا ينافى الصلاة لا تصح معه فى غير الخوف كان حكمه فى الخوف كهو فى غيره مثل الحدث والكلام والاكل والشرب وسائر الافعال المنافية للصلاة وانما ابيح له المشى فيها لان المشى لا ينافى الصلاة فى كل حال على ما بيناه فيما سلف ولانهم متفقون على ان المشى لا يفسدها فسلمناه للاجماع وما عداه من الافعال المنافية للصلاة فهو محمول على اصله وقوله تعالى (فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم) يحتمل أن يكون المأمورون باخذ السلاح الطائفة التى مع الامام ويحتمل أن تكون الطائفة التى بازاء العدو لان فى الآية ضميرا للطائفة التى بازاء العدو وضميرها ظاهر فى نسق الآية فى قوله (ولتات طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك) ومن وجه آخر يدل على ماذكرنا وهو أنه أمر الطائفة المصلية مع الامام باخذ السلاح ولم يقل فلياخذوا حذرهم لان فى وجه العدو طائفة غير مصلية حامية لها قد كفت هذه أخذ الحذر ثم قال تعالى (ولتات طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم) وفى ذلك دليل من وجهين على ان قوله (فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم) انما اريد به الطائفة التى مع الامام أحدهما انه لما ذكر الطائفة الثانية قال (وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم) ولو كانوا مامورين باخذ السلاح بديا لاكتفى بذكرها بديا لهم والوجه الثانى قوله (وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم) فجمع لهم بين الامرين من أخذ الحذر والسلاح جميعا لان الطائفة الاولى قد صارت بازاء العدو وهى فى الصلاة وذلك أولى بطمع العدو فيهم اذ قد صارت الطائفتان جميعا فى الصلاة فدل ذلك على ان قوله (وليأخذوا اسلحتهم) انما اريد به الطائفة الاولى وهذا ايضا يدل على ان الطائفة التى تقف بازاء العدو بديا غير داخلة فى الصلاة وانها انما تدخل فى الصلاة بعد مجيئها فى الركعة الثانية ولذلك امرت باخذ الحذر والسلاح جميعا لان الطائفة التى فى وجه العدو فى الصلاة فيشتد طمع العدو فيها لعلمهم باشتغالها بالصلاة ألا ترى أن خالد بن الوليد قال لاصحابه بعسفان بعد ما صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر دعوهم فان لهم بعدها صلاة هى

(قوله الا ترى ان خالد بن الوليد قال لاصحابه بعسفان الى آخره) لان خالدا رضي الله عنه لم يكن اذذاك اسلم وكان قائدا للمشركين فى تلك الغزوة كما فى صحيح أبى داود (لمصححه)

أحب اليهم من أبنائهم فاذا صلوها حملنا عليهم فصلى النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف ولذلك أمرهم الله باخذ الحذر والسلاح جميعا والله أعلم ولما جاز أخذ السلاح في الصلاة وعمل ذلك فيها دل على أن العمل اليسير معفو عنه فيها قوله تعالى (ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة) أخبار عما كان عزم عليه المشركون من الايقاع بالمسلمين اذا اشتغلوا بالصلاة فاطلع الله نبيه صلى الله عليه وسلم عليه وأمر المسلمين باخذ الحذر منهم * قوله تعالى (ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا اسلحتكم وخذوا حذركم) فيه اباحة وضع السلاح لما فيه من المشقة في حال المرض والوحل والطين وسوى الله تعالى بين اذى المطر والمرض ورخص فيهما جميعا في وضع السلاح وهذا يدل على ان من كان في وحل وطين فجائز له أن يصلي بالايماء كما يجوز ذلك له في حال المرض اذا لم يمكنه الركوع والسجود اذ كان الله تعالى قد سوى بين اذى المطر والمرض فيما وصفنا وأمر مع ذلك باخذ الحذر من العدو وان لا يغفلوا عنه فيكون سلاحهم بالقرب منهم بحيث يمكنهم أخذه ان حمل عليهم العدو قوله تعالى (فاذا قضيتم الصلوة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم) قال أبو بكر أطلق الله تعالى الذكر في غير هذا الموضع وأراد به الصلاة في قوله (الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم) يروى ان عبد الله بن مسعود رأى الناس يصيحون في المسجد فقال ماهذا النكر قالوا أليس الله يقول (الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم) فقال انما يعني بهذه الصلاة المكتوبة ان لم تستطع قائما فقاعدا وان لم تستطع فصل على جنبك وروى عن الحسن (الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم) هذه رخصة من الله للمريض أن يصلي قاعدا وان لم يستطع فعلى جنبه فهذا الذكر المراد به نفس الصلاة لان الصلاة ذكر الله تعالى وفيها أيضا اذكار مسنونة ومفروضة وأما الذكر الذي في قوله تعالى (فاذا قضيتم الصلوة) فليس هو الصلاة ولكنه على أحد وجهين اما الذكر بالقلب وهو الفكر في عظمة الله وجلاله وقدرته وفيما في خلقه وصنعه من الدلائل عليه وعلى حكمه وجميل صنعه والذكر الثاني الذكر باللسان بالتعظيم والتسبيح والتقديس وروى عن ابن عباس قال لم يعذر احد في ترك الذكر الا مغلوبا على عقله والذكر الاول اشرفهما واعلاهما منزلة والدليل على انه لم يرد بهذا الذكر الصلاة انه امر به بعد الفراغ منها بقوله تعالى (فاذا قضيتم الصلوة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم) وقوله تعالى

مطلب
الذكر على وجهين افضلهما الذكر القلبي وهو الفكر في عظمة الله تعالى وجلاله الى آخره

(فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة ان الصلوة كانت على المؤمنين) فانه روى عن الحسن ومجاهد وقتادة فاذا رجعتم الى الوطن فى دار الاقامة فاتموا الصلاة من غير قصر وقال السدى وغيره فعليكم ان تتموا ركوعها وسجودها غير مشاة ولا ركبان قال أبو بكر من تاول القصر المذكور فى قوله تعالى (واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة) على أعداد الركعات جعل قوله (فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة) على اتمام الركعات عند زوال الخوف والسفر ومن تاوله على صفة الصلاة من فعلها بالايماء أو على اباحة المشى فيها جعل قوله تعالى (فاقيموا الصلوة) امرا بفعل الصلاة المعهودة على الهيئة المفعولة قبل الخوف والله أعلم

(باب مواقيت الصلاة)

قال الله تعالى (ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) روى عن عبد الله بن مسعود انه قال ان للصلاة وقتا كوقت الحج وعن ابن عباس ومجاهد وعطية مفروضا وروى عن ابن مسعود أيضا انه قال موقوتا منجما كلما مضى نجم جاء نجم آخر وعن زيد بن أسلم مثل ذلك قال أبو بكر قد انتظم ذلك ايجاب الفرض ومواقيته لان قوله تعالى (كتابا) معناه فرضا وقوله (موقوتا) معناه انه مفروض فى أوقات معلومة معينة فاجمل ذكر الاوقات فى هذه الآية وبينها فى مواضع اخر من الكتاب من غير ذكر تحديد أوائلها وأواخرها وبين على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم تحديدها ومقاديرها فمما ذكر الله فى الكتاب من أوقات الصلاة قوله (أقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر) ذكر مجاهد عن ابن عباس (لدلوك الشمس) قال اذا زالت الشمس عن بطن السماء لصلاة الظهر (الى غسق الليل) قال بدو الليل لصلاة المغرب وكذلك روى عن ابن عمر فى دلوكها انه زوالها وروى أبو وائل عن عبد الله بن مسعود قال ان دلوكها غروبها وعن أبى عبد الرحمن السلمى نحوه قال أبو بكر لما تاولوا الآية على المعنيين من الزوال ومن الغروب دل على احتمالها لولا ذلك لما تاوله السلف عليهما والدلوك فى اللغة الميل فدلوك الشمس ميلها وقد تميل تارة للزوال وتارة للغروب وقد علمنا ان دلوكها هو أول الوقت وغسق الليل نهايته وغايته لانه قال (الى غسق الليل) والى غاية ومعلوم ان وقت الظهر لا يتصل بغسق الليل لان بينهما وقت العصر فالاظهر أن يكون المراد بالدلوك ههنا هو الغروب وغسق الليل ههنا هو اجتماع

الظلمة لان وقت المغرب يتصل بغسق الليل ويكون نهاية له واحتمال الزوال مع ذلك قائم لان ما بين زوال الشمس الى غسق الليل وقت هذه الصلوة وهي الظهر والعصر والمغرب فيفيد ذلك ان من وقت الزوال الى غسق الليل لا ينفك من ان يكون وقتا للصلاة فيدخل فيه الظهر والعصر والمغرب ويحتمل أن يراد به العتمة أيضا لان الغاية قد تدخل في الحكم كقوله تعالى (وأيديكم الى المرافق) والمرافق داخلة فيها وقوله (حتى تغتسلوا) والغسل داخل في شرط الاباحة فان حمل المعنى على الزوال انتظم أربع صلوات ثم قال (وقرآن الفجر) وهو صلاة الفجر فتنتظم الآية الصلوات الخمس وهذا معنى ظاهر قد دل عليه افراده صلاة الفجر بالذكر اذ كان بينها وبين صلاة الظهر وقت ليس من أوقات الصلوة المفروضة فابان تعالى ان من وقت الزوال الى وقت العتمة وقتا للصلوات مفعولة فيه وافرد الفجر بالذكر اذ كان بينها وبين الظهر فاصلة وقت ليس من أوقات الصلوة فهذه الآية يحتمل أن يريد بها بيان وقت صلاتين اذا كان المراد بالدلوك الغروب وهو وقت المغرب والفجر بقوله تعالى (وقرآن الفجر) ويحتمل أن يريد بها صلوات الخمس على الوجه الذي بينا ويحتمل أن يريد بها الظهر والمغرب والفجر وذلك لانه جائز ان يريد بقوله (الى غسق الليل) أقم الصلاة مع غسق الليل كقوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم ومعناه مع اموالكم ويكون غسق الليل حينئذ وقتا للصلاة المغرب ويجوز ان يريد به وقت صلاة العتمة وقد روى ليث عن مجاهد عن ابن عباس انه كان يقول دلوك الشمس حين تزول الى غسق الليل حين تجب الشمس قال وقال ابن مسعود دلوك الشمس حين تجب الى غسق الليل حين يغيب الشفق وعن عبد الله أيضا انه لما غربت الشمس قال هذا غسق الليل وعن أبي هريرة غسق الليل غيبوبة الشمس وقال الحسن غسق الليل صلاة المغرب والعشاء وقال ابراهيم النخعي غسق الليل العشاء الآخرة وعن أبي جعفر غسق الليل انتصافه وروى مالك عن داود بن الحصين قال أخبرني مخبر عن ابن عباس أنه كان يقول غسق الليل اجتماع الليل وظلمته فهذه الآية فيها احتمال للوجوه التي ذكرنا من مواقيت الصلوات وقال تعالى (وأقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل) روى عمرو عن الحسن في قوله تعالى (طرفي النهار) قال صلاة الفجر والاخرى الظهر والعصر (وزلفا من الليل) قال المغرب والعشاء فعلى هذا القول قد انتظمت الآية الصلوات الخمس وروى يونس عن الحسن (أقم الصلوة طرفي النهار) قال الفجر والعصر * وروى ليث عن الحكم عن أبي عياض قال قال ابن عباس جمعت هذه

الآية مواقيت الصلاة (فسبحان الله حين تمسون) المغرب والعشاء (وحين تصبحون) الفجر (وعشيا) العصر (وحين تظهرون) الظهر وعن الحسن مثله وروى أبو رزين عن ابن عباس (وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب) قال الصلاة المكتوبة وقال (وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح واطراف النهار لعلك ترضى) وهذه الآية منتظمة لاوقات الصلوات أيضا فهذه الآيات كلها فيها ذكر أوقات الصلوات من غير تحديد لها الا فيما ذكر من الدلوك فانه جعله أول وقت لتلك الصلاة ووقت الزوال والغروب معلومان وقوله تعالى (الى غسق الليل) ليس فيه بيان نهاية الوقت بلفظ غير محتمل للمعاني وقوله (حين تمسون) ان أراد به المغرب كان معلوما وكذلك (تصبحون) لان وقت الصبح معلوم وقوله (طرفي النهار) لادلالة فيه على تحديد الوقت لاحتماله ان يريد الظهر والعصر وذلك لان وسط النهار هو وقت الزوال فما كان منه في النصف الآخر فهو طرف وكذلك ما كان منه في النصف الاول فهو طرف وجائز ان يريد به العصر لان آخر النهار من طرفه والاولى أن يكون المراد العصر دون الظهر لان طرف الشيء اما أن يكون ابتداءه ونهايته وآخره ويبعد أن يكون ماقرب من الوسط طرفا الا ان الحسن في رواية عمرو قد تاوله على الظهر والعصر جميعا وقد روى عنه يونس انه العصر وهو أشبه بمعنى الآية ألا ترى ان طرف الثوب مايلي نهايته ولا يسمى ماقرب من وسطه طرفا * فهذه الآى دالة على اعداد الصلوات وقوله تعالى (حافظوا على الصلوات) الآية يدل على أنها وتر لان الشفع لا وسط له وقد تواترت الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم ونقلت الامة عنه قولا وفعلا فرض الصلوات الخمس وقد روى انس بن مالك وعبادة بن الصامت في حديث المعراج عن النبي صلى الله عليه وسلم انه أمر بخمسين صلاة وانه لم يزل يسئل ربه التخفيف حتى استقرت على خمس وهذا عندنا كان فرضا موقوفا على اختيار النبي صلى الله عليه وسلم كذلك لانه لا يجوز نسخ الفرض قبل التمكن من الفعل وقد بيناه في اصول الفقه ولا خلاف بين المسلمين في فرض الصلوات الخمس وقال جماعة من السلف بوجوب الوتر وهو قول أبي حنيفة وليس هو بفرض عنده وان كان واجبا لان الفرض ما كان في أعلى مراتب الايجاب وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم آثار متواترة في بيان تحديد أوقات الصلوات واتفقت الامة في بعضها واختلفت في بعض

﴿وقت الفجر﴾

فأما أول وقت الفجر فلا خلاف فيه انه من حين يطلع الفجر الثاني الذي يعترض في الافق وروى سليمان التيمي عن أبي عثمان النهدي عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس الفجر ان يقول هكذا وجمع كفه حتى يقول هكذا ومد اصبعيه السبابتين * وروى قيس بن طلق عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلوا واشربوا ولا يهدينكم الساطع المصعد فكلوا واشربوا حتى يعترض لكم الاحمر * وروى سفيان عن عطاء عن ابن عباس ان رسول الله ﷺ قال الفجر فجران فجر يحل فيه الطعام وتحرم فيه الصلاة وفجر تحل فيه الصلاة ويحرم فيه الطعام * وروى نافع ابن جبير في حديث المواقيت عن النبي ﷺ ان جبريل عليه السلام امه عند البيت فصلى الفجر في اليوم الاول حين برق الفجر وحرم الطعام والشراب على الصائم فهذا اول وقت الفجر وقد تواترت به الآثار واتفق عليه فقهاء الامصار واما آخر وقتها فهو الى طلوع الشمس عند سائر الفقهاء وذكر ابن القاسم عن مالك انه قال وقت الصبح الاغلاس والنجوم بادية مشتبكة وآخر وقتها اذا اسفر ويحتمل أن يكون مراده الوقت المستحب وكراهة التاخير الى بعد الاسفار لا على معنى انها تكون فائتة اذا اخرها الى بعد الاسفار قبل طلوع الشمس وقد روى عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ انه قال وقت الفجر ما لم تطلع الشمس وقد روى الاعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ ان للصلاة أولا وآخرا وان أول وقت الفجر حين يطلع الفجر وان آخر وقتها حين تطلع الشمس وروى أبو هريرة أيضا عن النبي ﷺ انه قال من أدرك ركعة من صلاة الفجر قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك فالزم النبي ﷺ مدرك هذا القدر من الوقت جميع الصلاة مثل الحائض تطهر والصبي يبلغ والكافر يسلم فثبت أن وقت الفجر الى طلوع الشمس

﴿وقت الظهر﴾

وأما أول وقت الظهر فهو من حين تزول الشمس ولا خلاف بين أهل العلم فيه وقال الله تعالى (وعشيا وحين تظهرون) وقال (أقم الصلوة لدلوك الشمس) وقد بينا ان دلوك الشمس

(قوله أن يقول الى آخره) ذكر ابن الاثير في النهاية وغيره من ائمة اللغة أن العرب تجعل القول عبارة عن الفعل وتطلقه على غير الكلام تقول قال بيده اي اخذه وقال برجله اي مشي وقال بثوبه أي رفعه وكل ذلك على المجاز والاتساع (لمصححه)

تحتمل الزوال والغروب جميعا وهو عليهما فتنتظم الآية الامر بصلاة الظهر والمغرب وبيان أول وقتيهما ومن جهة السنة حديث ابن عباس وابى سعيد وجابر وعبد الله بن عمر وبريدة الاسلمي وابى هريرة وابى موسى عن النبي ﷺ فى ذكر المواقيت حين أمه جبريل وانه صلى الظهر حين زالت الشمس وفى بعضها ابتداء اللفظ من النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال أول وقت الظهر اذا زالت الشمس وهى أحاديث مشهورة كرهت الاطالة بذكر اسانيدها وسياقة الفاظها فصار أول وقت الظهر معلوما من جهة الكتاب والسنة واتفاق الامة * وأما آخر وقتها فقد اختلف فيه الفقهاء فروى عن أبى حنيفة فيه ثلاث روايات احداهن أن يصير الظل أقل من قامتين والاخرى وهى رواية الحسن ابن زياد أن يصير ظل كل شىء مثله والثالثة أن يصير الظل قامتين وهى رواية الاصل وقال أبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد والحسن بن صالح والثورى والشافعى هو أن يصير ظل كل شىء مثله وحكى عن مالك ان وقت الظهر والعصر الى غروب الشمس ويحتج لقول من قال بالمثلين فى آخر وقت الظهر بظاهر قوله (أقم الصلوة طرفى النهار) وذلك يقتضى فعل العصر بعد المثلين لانه كلما كان أقرب الى وقت الغروب فهو أولى باسم الطرف واذا كان وقت العصر من المثلين فما قبله من وقت الظهر لحديث الاعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أول وقت الظهر حين تزول الشمس وآخر وقتها حين يدخل وقت العصر ويحتج أيضا لهذا القول بظاهر قوله تعالى (أقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل) وقد بينا أن الدلوك يحتمل الزوال فاذا أريد به ذلك اقتضى ظاهره امتداد الوقت الى الغروب الا انه ثبت ان ما بعد المثلين ليس بوقت للظهر فوجب أن يثبت الى المثلين بالظاهر ويحتج فيه من جهة السنة بحديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أجلكم فى أجل من مضى قبلكم كما بين صلاة العصر الى غروب الشمس ومثلكم ومثل أهل الكتابين قبلكم كرجل استاجر اجراء فقال من يعمل الى ما بين غدوة الى نصف النهار على قيراط فعملت اليهود ثم قال من يعمل لى ما بين نصف النهار الى العصر على قيراط فعملت النصارى ثم قال من يعمل لى ما بين العصر الى المغرب على قيراطين فعملتم انتم فغضبت اليهود والنصارى فقالوا كنا أكثر عملا واقل عطاء قال هل نقصتم من جعلكم شيئا قالوا لا قال فانما هو فضلى أوتيه من أشاء ودلالة هذا الخبر على ماذكرنا من وجهين أحدهما قوله أجلكم فى أجل من مضى قبلكم كما بين صلاة العصر الى

غروب الشمس وانما أراد بذلك الاخبار عن قصر الوقت وقال صلى الله عليه وسلم بعثت انا والساعة كهاتين وجمع بين السبابة والوسطى وفى خبر آخر كما بين هذه وهذه فاخبر فيه أن الذى بقى من مدة الدنيا كنقصان السبابة عن الوسطى وقد قدر ذلك بنصف السبع فثبت بذلك حين شبه عليه السلام اجلنا فى أجل من مضى قبلنا بوقت العصر فى قصر مدته انه لا ينبغى أن يكون من المثل لانه لو كان كذلك لكان أكثر من ذلك فدل ذلك على أن وقت العصر بعد المثلين والوجه الآخر من دلالة الخبر المثل الذى ضربه عليه السلام لنا ولاهل الكتابين بالعمل فى الاوقات المذكورة وأنهم غضبوا فقالوا كنا أكثر عملا وأقل عطاء فلو كان وقت العصر فى المثل لما كانت النصارى أكثر عملا من المسلمين بل كان يكون المسلمون أكثر عملا لان ما بين المثل الى الغروب أكثر مما بين الزوال الى المثل فثبت بذلك أن وقت العصر اقصر من وقت الظهر فان قيل انما أراد أن وقتى الفريقين جميعا اطول من وقت المسلمين قيل له هذا غلط لانه أخبر عن كل واحد من الفريقين بذلك على حياله دون الاخبار عنهما مجموعين ألا ترى انهم قالوا كنا أكثر عملا واقل عطاء وليسا بمجموعهما اقل عطاء لان عطاءهما جميعا هو مثل عطاء المسلمين ويدل عليه حديث عروة عن بشير بن أبى مسعود عن ابيه عن النبى صلى الله عليه وسلم أن جبريل اتاه فى اليوم الثانى حين صار ظل كل شىء مثله فقال قم فصل الظهر فاخبر ان جبريل اتاه بعد المثل فامره بفعل الظهر فلو كان ما بعد المثل من وقت العصر لكان قد أخر الظهر عن وقتها فان قيل فى حديث ابن عباس وجابر وابى سعيد عن النبى صلى الله عليه وسلم انه صلى العصر فى اليوم الاول حين صار ظل كل شىء مثله وهذا يوجب ان يكون وقت العصر بعد المثل قيل له أما حديث ابن عباس فانه اخبر فيه عن امامة جبريل عند باب البيت وذلك قبل الهجرة وفيه انه صلى الظهر من اليوم الثانى لوقت العصر بالامس وذلك يوجب ان يكون وقت الظهر ووقت العصر واحدا فيما صلاهما فى اليومين فان قيل انما أراد انه ابتدأ العصر فى وقت فراغه من الظهر من الامس قيل له فى حديث ابن مسعود أن جبريل اتاه حين صار ظل كل شىء مثله فى اليوم الاول فقال قم فصل العصر وانه اتاه فى اليوم الثانى حين صار ظل كل شىء مثله فقال قم فصل الظهر فاخبر ان مجيئه اليه وامره اياه بالصلاة كان بعد المثل وهذا يسقط تاويل من تاوله واذا كان ذلك كذلك وقد روى عبد الله بن عمرو وابو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال وقت الظهر ما لم يحضر وقت العصر

مطلب
فى بيان قوله عليه السلام بعثت انا والساعة كهاتين وان ذلك مقدر بنصف السبع من مدة الدنيا

وفى حديث ابى قتادة عن النبى صلى الله عليه وسلم التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يدخل وقت الاخرى ثبت بذلك ان ما فى حديث ابن عباس وابن مسعود على النحو الذى ذكرنا منسوخ وانه كان قبل الهجرة وعلى انه لو كان ثابت الحكم لوجب ان يكون الفعل الآخر ناسخا للاول وان يكون الآخر منهما ثابتا والآخر من الفعلين انه فعل الظهر فى اليوم الثانى بعد المثل وذلك يقتضى أن يكون ما بعد المثل من وقت الظهر وفى حديث أبى موسى عن النبى صلى الله عليه وسلم حين سأله السائل عن مواقيت الصلاة انه صلى العصر فى اليوم الاول والشمس مرتفعة قبل أن تدخلها الصفرة وكذلك فى حديث سليمان بن بريدة عن ابيه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه صلى العصر فى اليوم الاول والشمس بيضاء مرتفعة ولا يقال هذا فيمن صلاها حين يصير الظل مثله وقد ذكر ايضا فى حديث ابن مسعود انه صلى العصر فى اليوم الاول والشمس بيضاء مرتفعة رواه جماعة من كبار اصحاب الزهرى عن عروة منهم مالك والليث وشعيب ومعمر وغيرهم ورواه ايوب عن عتبة عن أبى بكر بن عمرو بن حزم عن عروة فذكر فيه مقادير الفىء على نحو ما قدمنا فحديث ابن مسعود يروى على هذين الوجهين فذكر فى احدهما انه جاءه جبريل عليه السلام حين صار ظل كل شىء مثله فقال قم فصل الظهر وفى اليوم الثانى جاءه حين صار ظل كل شىء مثليه فقال قم فصل العصر وحديث الزهرى عن عروة لم يذكر فيه مقدار الفىء وذكر انه صلى العصر فى اليوم الاول والشمس بيضاء مرتفعة لم تدخلها صفرة * وقد رويت اخبار فى تعجيل العصر قد يحتج بها من يقول بالمثل وفيها احتمال لما قالوه ولغيره فلا تثبت بمثلها حجة فى اثبات المثل دون غيره اذ لا حجة فى المحتمل منها حديث انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى العصر ثم يذهب الذاهب الى العوالى فيجدهم لم يصلوا العصر قال الزهرى والعوالى على الميلين والثلاثة وروى أبو واقد الليثى قال حدثنا ابو اروى قال كنت اصلى مع النبى صلى الله عليه وسلم العصر بالمدينة ثم امشى الى ذى الحليفة قبل أن تغرب الشمس وفى حديث اسامة بن زيد عن الزهرى عن عروة عن بشير بن ابى مسعود عن أبيه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى العصر والشمس بيضاء مرتفعة يسير الرجل حين ينصرف منها الى ذى الحليفة ستة أميال قبل غروب الشمس وروى عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى العصر والشمس فى حجرتها قبل أن يظهر الفىء وفى لفظ اخر لم يفىء الفىء بعد * وليس فى

هذه

هـذه الاخبار ذكر تحديد الوقت وماذكر من المضى الى العوالى وذى الحليفة فليس يمكن الوقوف منه على مقدار معلوم من الوقت لانه على قدر الابطاء والسرعة فى المشى وقد كان شيخنا أبو الحسن رحمه الله تعالى يستدل بقوله صلى الله عليه وسلم ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم على ان ما بعد المثل وقت للظهر لان الابراد لا يكون عند المثل بل أشد ما يكون الحر فى الصيف عند ما يصير ظل كل شىء مثله ومن قال بالمثل يجيب عن ذلك بان النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى بالهجير عند الزوال والفىء قليل فى ذلك الوقت فكان منهم من يصلى فى الشمس أو بالقرب منها وكذلك قال خباب شكونا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حر الرمضاء فلم يشكنا ثم قال ابردوا بالظهر فامرهم أن يصلوها بعد ما يفىء الفىء فهذا هو الابراد المأمور به عند من قال بالمثل * واما ما حكى عن مالك ان وقت الظهر والعصر الى غروب الشمس فانه قول ترده الاخبار المروية فى المواقيت لان النبى ﷺ صلى فى اليومين فى حديث ابن عباس وابن مسعود وجابر وابى سعيد وابى موسى وغيرهم فى أول الوقت وآخره ثم قال ما بين هذين وقت وفى حديث عبد الله بن عمر وابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم وقت الظهر ما لم يحضر وقت العصر وفى بعض الفاظ حديث أبى هريرة وآخر وقت الظهر حين يدخل وقت العصر فغير جائز لاحد أن يجعل وقت العصر وقتا للظهر مع اخبار النبى صلى الله عليه وسلم ان آخر وقت الظهر حين يدخل وقت العصر. وقد نقل الناس عن النبى صلى الله عليه وسلم هذه الاوقات عملا وقولا كما نقلوا وقت الفجر ووقت العشاء والمغرب وعقلوا بتوقيفه صلى الله عليه وسلم ان كل صلاة منها مخصوصة بوقت غير وقت الاخرى وقال النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث ابى قتادة التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يجىء وقت الاخر ولا خلاف ان تارك الظهر لغير عذر حتى يدخل وقت العصر مفرط فثبت ان للظهر وقتا مخصوصا وكذلك العصر وان وقت كل واحدة منهما غير وقت الاخرى ولو كان الوقتان جميعا وقتا للصلاتين لجاز ان يصلى العصر فى وقت الظهر من غير عذر ولما كان للجمع بعرفة خصوصية وفى امتناع جوازه ذلك لغير عذر عند الجميع دلالة على ان كل واحدة من الصلاتين منفردة بوقتها . فان احتجوا بقوله تعالى (اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل) وان الدلوك هو الزوال وجعل ذلك كله وقتا للظهر الى غروب الشمس لانه روى فى غسق الليل عن جماعة من السلف انه الغروب . قيل له ظاهره يقتضى اباحة فعل هذه الصلاة

من وقت الزوال الى غسق الليل وقد اتفق الجميع على ان ذلك ليس بمراد وانه غير مخير في فعل الظهر من وقت الزوال الى الليل فثبت ان المراد صلاة اخرى يفعلها وهى اما العصر واما المغرب والمغرب اشبه بمعنى الآية لاتصال وقتها بغسق الليل الذى هو اجتماع الظلمة فيكون تقدير الآية اقم الصلاة لزوال الشمس واقمها ايضا الى غسق الليل وهى صلاة اخرى غير الاولى فلا دلالة فى الآية على أن وقت الظهر الى غروب الشمس . وقد وافق الشافعي مالكا فى هذا المعنى ايضا من وجه وذلك انه يقول من اسلم قبل غروب الشمس لزمته الظهر والعصر جميعا وكذلك الحائض اذا طهرت والصبى اذا بلغ وذهب الى انه وان لم يكن وقت اختيار فهو وقت الضرورة والعذر لانه يجوز على أصله الجمع بين الصلاتين فى السفر والمرض ونحوه بان يؤخر الظهر الى وقت العصر أو يجعل العصر فيصليها فى وقت الظهر معها فجعل من أجل ذلك الوقت وقتا لهما فى حال العذر والضرورة فان كان هذا اعتبارا صحيحا فانه يلزمه أن يقول فى المرأة اذا حاضت فى أول وقت الظهر أن تلزمها صلاة الظهر والعصر جميعا كما انها اذا طهرت فى آخر وقت العصر لزمتها صلاة الظهر والعصر جميعا وقد أدركت هذه التى حاضت فى وقت الظهر من الوقت ما يجوز لها فيه الجمع بين الصلاتين للعذر وهذا لا يقوله احد فثبت بذلك ان وقت العصر غير وقت الظهر فى سائر الاحوال وانه لا تلزم احدا صلاة الظهر بادراكه وقت العصر دون وقت الظهر

وقت العصر

قال ابو بكر اما أول وقت العصر فهو على ما ذكرنا من خروج وقت الظهر على اختلافهم فيه والصحيح من قولهم انه ليس بين وقت الظهر ووقت العصر واسطة وقت من غيرهما وما روى عن أبى حنيفة من ان آخر وقت الظهر ان يصير الظل اقل قامتين واول وقت العصر اذا صار الظل قامتين فهو رواية شاذة وهى ايضا مخالفة للآثار الواردة فى ان وقت الظهر ما لم يحضر وقت العصر وفى بعض الفاظ حديث ابى هريرة عن النبي ﷺ وآخر وقت الظهر حين يدخل وقت العصر وفى حديث ابى قتادة التفريط فى الصلاة ان يتركها حتى يدخل وقت الاخرى والصحيح من مذهب ابى حنيفة احد قولين اما المثلان واما المثل وان بخروج وقت الظهر يدخل وقت العصر . واتفق فقهاء الامصار ان آخر وقت العصر غروب الشمس ومن الناس من يقول ان آخر وقتها حين تصفر الشمس ويحتج فيه بنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن الصلاة

عند

عندغروب الشمس * قال أبو بكر والدليل على أن آخر وقتها الغروب قول النبي صلى الله عليه وسلم من فاته العصر حتى غابت الشمس فكأنما وتر اهله وماله فجعل فواتها بالغروب وروى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك وهذا يدل على أن وقتها الى الغروب * فان احتج محتج بحديث عبدالله بن عمر وأبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال آخر وقت العصر حين تصفر الشمس . فان هذا عندنا على كراهة التأخير وبيان الوقت المستحب كما روى في حديث الاعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال آخر وقت العشاء الآخرة نصف الليل ومراده الوقت المستحب لانه لا خلاف ان ما بعد نصف الليل الى طلوع الفجر من وقت العشاء الآخرة وان مدركه بالاحتلام أو الاسلام يلزمه فرضها وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الرجل ليصلي الصلاة ولما فاته من وقتها خير له من أهله وماله فقد يكون وقت يلزمه به مدركه الفرض ويكره له تاخيرها اليه ألا ترى انه يكره الاسفار بصلاة الفجر بمزدلفة ولم تخرجه كراهة التاخير اليه من أن يكون وقتا لها فكذلك الاخبار التي فيها تقدير آخر الوقت باصفرار الشمس واردة على فوات فضيلة الوقت الذي جعلها النبي صلى الله عليه وسلم خيرا له من أهله وماله

وقت المغرب

اول وقت المغرب من حين تغرب الشمس لا اختلاف بين الفقهاء في ذلك وقال الله عز وجل (اقم الصلوة لدلوك الشمس) وهو يقع على الغروب لما بيناه فيما سلف وقال تعالى (وزلفا من الليل) وهو ما قرب منه من النهار وهو أول أوقاته والله أعلم. وقال تعالى (فسبحان الله حين تمسون) قيل فيه انه وقت المغرب . وفي أخبار المواقيت عن النبي صلى الله عليه وسلم من طريق ابن عباس وجابر وابي سعيد وغيرهم ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب في اليومين جميعا حين غابت الشمس وقال سلمة بن الاكوع كنا نصلي المغرب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا توارت بالحجاب .

وقد ذهب شواذ من الناس الى أن أول وقت المغرب حين يطلع النجم واحتجوا بما روى أبو تميم الجيشاني عن أبي بصرة الغفاري قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العصر فقال ان هذه الصلاة عرضت على من كان قبلكم فضيعوها فمن حافظ عليها منكم اوتي اجره مرتين ولا صلاة بعدها حتى يطلع الشاهد والشاهد النجم وهذا

حديث شاذ لا تعارض به الاخبار المتواترة عن النبي ﷺ في اول وقت المغرب انه حين تغيب الشمس وقد روى ذلك ايضا عن جماعة من الصحابة منهم عمر وعبد الله وعثمان وابو هريرة * ويحتمل ان يكون خبر ابي بصرة في ذكر طلوع الشاهد غير مخالف لهذه الاخبار وذلك لان النجم قد يرى في بعض الاوقات بعد غروب الشمس قبل اختلاط الظلام فلما كان الغالب في ذلك انه لا يكاد يخلو من أن يرى بعض النجوم بعد غروب الشمس جعل ذلك عبارة عن غيبوبة الشمس وايضا فلو كان الاعتبار برؤية النجم لوجب أن تصلى قبل الغروب اذا رؤى النجم لان بعض النجوم قد يرى في بعض الاوقات قبل الغروب ولا خلاف انه غير جائز فعلها قبل الغروب مع رؤية الشاهد فسقط بذلك اعتبار طلوع الشاهد . وأما آخر وقت المغرب فان أهل العلم مختلفون فيه فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والثوري والحسن بن صالح لوقت المغرب أول وآخر كسائر الصلوات وقال الشافعي ليس للمغرب الا وقت واحد ثم اختلف من قال بان له أولا وآخرا في آخر وقتها فقال أصحابنا والثوري والحسن بن صالح آخر وقتها ان يغيب الشفق ثم اختلفوا في الشفق فقال ابو حنيفة الشفق البياض وقال ابو يوسف ومحمد وابن أبي ليلى ومالك والثوري والحسن بن صالح والشافعي الشفق الحمرة وقال مالك وقت المغرب والعشاء الى طلوع الفجر . قال أبو بكر وقد اختلف السلف ايضا في الشفق ماهو فقال بعضهم هو البياض وقال بعضهم الحمرة فمن قال انه الحمرة ابن عباس وابن عمر وعبادة بن الصامت وشداد بن اوس . وحدثنا أبو يعقوب يوسف بن شعيب المؤذن قال حدثنا أبو عمران موسى بن القاسم العصار والحسين بن الفرج البزاز قالا حدثنا هشام بن عبيد الله قال حدثنا هياج عمن ذكر عن عطاء الخراساني عن ابن عباس قال الشفق الحمرة . قال هشام وحدثنا ابو سفيان عن العمري عن نافع عن ابن عمر قال الشفق الحمرة * قال هشام وحدثنا محمد بن الحسن عن ثور ابن يزيد عن مكحول قال كان عبادة بن الصامت وشداد بن اوس يصليان العشاء اذا غابت الحمرة ويريانها الشفق فهؤلاء الذين روى عنهم الحمرة . وممن روى عنه ان الشفق البياض عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل وعمر بن عبد العزيز حدثنا يوسف بن شعيب قال حدثنا موسى بن القاسم والحسين بن الفرج قالا حدثنا هشام بن عبيد الله قال حدثنا الوليد ابن مسلم قال حدثنا عنبسة بن سعيد الكلاعي قال حدثني قتادة عن سعيد بن المسيب ان عمر بن الخطاب كتب ان أول وقت العشاء مغيب الشفق ومغيبه اذا اجتمع البياض

من

من الافق فينقطع فذلك أول وقتها . قال هشام حدثنا أبو عثمان عن خالد بن يزيد عن اسماعيل بن عبيد الله عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ بن جبل قال الشفق البياض . قال هشام وحدثنا محمد بن الحسن عمن ذكر عن عمر بن عبد العزيز انه كان يقول الشفق البياض

﴿ فصل ﴾ واما الدلالة على ان لوقت المغرب اولا وآخرا وانه غير مقدر بفعل الصلاة فحسب قوله تعالى (اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل) وقد ذكرنا من قال من السلف انه الغروب واحتمال اللفظ له فاقتضت الآية ان يكون لوقت المغرب اول وآخر لان قوله تعالى (الى غسق الليل) غاية وقد روى عن ابن عباس ان غسق الليل اجتماع الظلمة فثبت بدلالة الآية ان وقت المغرب من حين الغروب الى اجتماع الظلمة وفى ذلك مايقضي ببطلان قول من جعل لها وقتا واحدا مقدرا بفعل الصلاة وروى الاعمش عن ابى صالح عن أبى هريرة عن النبي ﷺ انه قال أول وقت المغرب حين تسقط الشمس وان آخر وقتها حين يغيب الافق وفى حديث أبى بكرة عن ابى موسى عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان سائلا ساله عن مواقيت الصلاة فذكر الحديث وقال فيه وصلى المغرب فى اليوم الاول حين وقعت الشمس وآخرها فى اليوم الثانى حتى كان عند سقوط الشفق ثم قال الوقت فيما بين هذين وفى حديث علقمة بن مرثد عن سليمان ابن بريدة عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رجلا ساله عن وقت الصلاة فقال صل معنا فاقام المغرب حين غابت الشمس ثم صلى المغرب فى اليوم الثانى قبل أن يغيب الشفق وكذلك فى حديث جابر فثبت بذلك ان لوقت المغرب اولا وآخرا وحدثنا عبد الباقى ابن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا همام عن قتادة عن أبى أيوب عن عبد الله بن عمرو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال وقت المغرب مالم يغب الشفق وروى عروة بن الزبير عن زيد بن ثابت قال سمعت رسول الله ﷺ يقرأ فى صلاة المغرب باطول الطول وهى (المص) وهذا يدل على امتداد الوقت ولو كان الوقت مقدرا بفعل ثلاث ركعات لكان من قرأ (المص) قد أخرها عن وقتها فان قيل روى فى حديث ابن عباس وأبى سعيد ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب فى اليومين جميعا فى وقت واحد بعد غروب الشمس قيل له هذا لا يعارض ماذكرنا لانه

(قوله باطول الطول) الطول بالضم جمع الطولى مثل الكبر فى الكبرى وفى الحديث اوتيت السبع الطول أى البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والانعام والاعراف والتوبة والمراد بالطول ههنا الطوليان كما هو فى حديث ام سلمة ولفظه انه كان يقرأ فى المغرب بطولى الطوليين قال فى النهاية أى انه كان يقرأ فيها باطول السورتين الطويلتين تثنى الانعام والاعراف (لمصححه)

جائز ان يكون فعله كذلك ليبين الوقت المستحب وفى الاخبار التى رويناها بيان أول الوقت وآخره واخبار منه بان ما بين هذين وقت فهو أولى لان فيه استعمال الخبرين ومع ذلك فان فعله لها فى اليومين فى وقت واحد لو انفرد عما يعارضه من الاخبار التى ذكرنا لم تكن فيه دلالة على انه لا وقت لها غيره كما لم يدل فعله للعصر فى اليومين قبل اصفرار الشمس على انه لا وقت لها غيره وكفعله للعشاء الآخرة فى اليومين قبل نصف الليل لم يدل على ان ما بعد نصف الليل ليس بوقت لها ومن جهة النظر ان سائر الصلوات المفروضات لما كان لا وقاتها أول وآخر ولم تكن أوقاتها مقدرة بفعل الصلاة وجب أن يكون المغرب كذلك فقول من جعل الوقت مقدرا بفعل الصلاة خارج عن الاصول مخالف للاثر والنظر جميعا ومما يلزم الشافعى فى هذا انه يجيز الجمع بين المغرب والعشاء فى وقت واحد اما المرض أو سفر كما يجيزه بين الظهر والعصر فلو كان بينهما وقت ليس منهما لما جاز الجمع بينهما كما لا يجوز الجمع بين الفجر والظهر اذ كان بينهما وقت ليس منهما فان قيل ليست علة الجمع تجاور الوقتين لانه لا يجمع المغرب الى العصر مع تجاور الوقتين قيل له لم نلزمه أن يجعل تجاور الوقتين علة للجمع وانما ألزمناه المنع من الجمع اذا لم يكن الوقتان متجاورين لان كل صلاتين بينهما وقت ليس منهما لا يجوز الجمع بينهما والله أعلم بالصواب

﴿ ذكر القول فى الشفق والاحتجاج له ﴾

قال أبو بكر لما اختلف الناس فى الشفق فقال منهم قائلون هو الحمرة وقال آخرون البياض علمنا ان الاسم يتناولهما ويقع عليهما فى اللغة لولا ذلك لما تاولوه عليهما اذ كانوا عالمين بمعانى الاسماء اللغوية والشرعية ألا ترى انهم لما اختلفوا فى معنى القرء فتاوله بعضهم على الحيض وبعضهم على الطهر ثبت بذلك ان الاسم يقع عليهما وانما نحتاج بعد ذلك الى ان نستدل على المراد منهما بالآية وحدثنا أبو عمر غلام ثعلب قال سئل ثعلب عن الشفق ما هو فقال البياض فقال له السائل الشواهد على الحمرة أكثر فقال ثعلب انما يحتاج الى الشاهد ما خفى فاما البياض فهو أشهر فى اللغة من ان يحتاج الى الشاهد قال أبو بكر ويقال ان أصل الشفق الرقة ومنه يقال ثوب شفق ومنه الشفقة وهى رقة القلب واذا كان أصله كذلك فالبياض اخص به لانه عبارة عن الاجزاء الرقيقة الباقية من ضياء

الشمس

الشمس وهو فى البياض ارق منه فى الحمرة ويشهد لمن قال بالحمرة قول أبى النجم
حتى اذا الشمس اجتلاها المجتلى * بين سماطى شفق مهمول
فهى على الافق كعين الاحول

ومعلوم انه أراد الحمرة لانه وصفها عند الغروب ومما يحتج به للبياض قوله تعالى (فلا اقسم بالشفق) قال مجاهد هو النهار ويدل عليه قوله (والليل وما وسق) فاقسم بالليل والنهار فهذا يوجب أن يكون الشفق البياض لان أول النهار هو طلوع بياض الفجر وهذا يدل على أن الباقى من البياض بعد غروب الشمس هو الشفق ومما يستدل به على أن المراد البياض قوله تعالى (أقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل) وقد بينا ان الدلوك هو اسم يقع على الغروب ثم جعل غسق الليل غايته وروى عن ابن عباس فى غسق الليل انه اجتماع الظلمة وذلك لا يكون الا مع غيبوبة البياض لان البياض مادام باقيا فالظلمة متفرقة فى الافق فثبت بذلك ان وقت المغرب الى غيبوبة البياض فثبت ان المراد البياض فان قيل روى عن ابن مسعود وأبى هريرة ان غسق الليل هو غروب الشمس قيل له المشهور عن ابن مسعود ان دلوك الشمس هو غروبها ومحال اذا كان الدلوك عنده الغروب أن يكون غسق الليل غروب الشمس أيضا لان الله تعالى قال (أقم الصلوة لدلوك الشمس) فجعل الدلوك أول الوقت وغسق الليل آخره ويستحيل أن يكون ما جعله ابتداء هو الذى جعله غاية واذا كان ذلك كذلك فالراوى عن ابن مسعود ان غسق الليل هو غروب الشمس غالط فى روايته ومع ذلك فقد روى عن ابن مسعود رواية مشهورة ان دلوك الشمس غروبها وان غسق الليل حين يغيب الشفق وهذه الرواية مستقيمة على ما ثبت عنه من تاويل الآية وقد روى ليث عن مجاهد عن ابن عباس ان دلوك الشمس حين تزول الى غسق الليل حين تجب الشمس وهذا غير بعيد على ما ثبت عنه فى تاويل الدلوك انه الزوال الا انه قد روى عنه مالك عن داود بن الحصين قال أخبرنى مخبر عن ابن عباس انه كان يقول غسق الليل اجتماع الليل وظلمته وهذا ينفى أن يكون غسق الليل وقت الغروب من قبل ان وقت الغروب لا تكون ظلمة مجتمعة وقد روى عن أبى جعفر فى غسق الليل انه انتصافه وعن ابراهيم غسق الليل العشاء الآخرة واولى هذه المعانى بلفظ الآية اجتماع الظلمة وذهاب البياض وذلك لانه لو كان غسق الليل هو غروب الشمس لكانت الغاية المذكورة للوقت هى وجود الليل

(قوله مهول) هو الذى فيه تهاويل وهى الالوان المختلفة من حمرة وصفرة وغيرهما (لمصححه)

فحسب فيصير تقدير الآية أقم الصلاة لدلوك الشمس الى الليل و تسقط معه فائدة ذكر الغسق مع الليل ولما وجب حمل كل لفظ منه على فائدة مجددة وجب أن يكون غسق الليل قد أفاد مالم يفد ناه لو قال الى الليل فتكون الفائدة فيه اجتماع الظلمة دون وجود الليل عاريا من اجتماعها ومما يستدل به على ان الشفق هو البياض حديث بشير بن أبي مسعود عن أبيه ان النبي ﷺ صلى العشاء اليوم الاول حين اسود الافق وربما اخرها حتى يجتمع الناس فاخبر عن صلاة النبي ﷺ في اوائل أوقاتها وأخبر عنها في أواخرها وذكر في أول وقت العشاء الآخرة اسوداد الافق ومعلوم ان بقاء البياض يمنع اطلاق الاسم عليه بذلك فثبت ان أول وقت العشاء الآخرة غيبوبة البياض ومن يابى هذا القول يقول ان قوله حين اسود الافق لا ينفي بقاء البياض لانه انما أخبر عن اسوداد افق من الآفاق لاعن جميعها ولو أراد غيبوبة البياض لقال حين اسودت الآفاق وليس يمتنع أن يبقى البياض وتكون سائر الآفاق غير موضع البياض مسودة ويحتج القائلون بالبياض أيضا بحديث الزهري عن عروة عن عائشة ان رسول الله ﷺ كان يصلي العشاء الآخرة حين يستوي الافق وربما اخرها حتى يجتمع الناس وهذا اللفظ يحتمل من المعنى ما احتمله قوله في الحديث الاول حين اسود الافق ومما يحتج به القائلون بالحمرة ماروى ثور بن يزيد عن سليمان بن موسى عن عطاء بن أبي رباح عن جابر بن عبد الله قال سأل رجل نبي الله ﷺ عن وقت الصلاة فقال صل معي فصلى في اليوم الاول العشاء الآخرة قبل غيبوبة الشفق قالوا ومعلوم انه لم يصلها قبل غيبوبة الحمرة فوجب ان يكون اراد البياض ولا تكون رواية من روى انه صلاها بعدما غاب الشفق معارضة لحديث جابر هذا من قبل ان معناه بعدما غاب الشفق الذي هو الحمرة اذا كان الاسم يقع عليهما جميعا ليتفق الحديثان ولا يتضادا ومن يجعل الشفق البياض يجعل خبر جابر منسوخا على نحو ماروى في خبر ابن عباس في المواقيت انه صلى الظهر في اليوم الثاني وقت العصر بالامس ومما يحتج به القائلون بالحمرة ماروى عن النبي ﷺ انه قال أول وقت المغرب اذا غربت الشمس وآخره غيبوبة الشفق وفي بعض أخبار عبد الله بن عمر اذا غابت الشمس فهو وقت المغرب الى أن يغيب الشفق وفي لفظ آخر وقت المغرب مالم يسقط ثور الشفق قالوا فالواجب حمله على أولهما وهو الحمرة ومن يقول بالبياض يجيب عن هذا بان ظاهر ذلك يقتضي غيبوبة جميعه وهو بالبياض فيدل ذلك على اعتبار

(قوله ثور الشفق) بالثاء المثلثة اى انتشاره وثوران حمرته من ثار الشيء يثور اذا انتشر وارتفع كما في النهاية (لمصححه)

البياض

البياض دون الحمرة لانه غير جائز ان يقال قد غاب الشفق الا بعد غيبوبة جميعه كما لا يقال غابت الشمس الا بعد غيبوبة جميعها دون بعضها ولمن قال بالحمرة ان يقول ان البياض والحمرة ليسا شفقا واحدا بل هما شفقتان فيتناول الاسم أولهما غيبوبة كما ان الفجر الاول والثاني هما فجران وليسا فجرا واحدا فيتناول لهما اطلاق الاسم معا كذلك الشفق ومما يحتج به للقائلين بالبياض حديث النعمان بن بشير ان رسول الله ﷺ كان يصلي العشاء لسقوط القمر الليلة الثالثة وظاهر ذلك يقتضي غيبوبة البياض قال أبو بكر وهذا لا يعتمد عليه لان ذلك يختلف في الصيف والشتاء ولا يمتنع بقاء البياض بعد سقوط القمر في الليلة الثالثة وجائز أن يكون قد غاب قبل سقوطه قال أبو بكر وحكى ابن قتيبة عن الخليل بن أحمد قال راعيت البياض فرأيته لا يغيب البتة وانما يستدير حتى يرجع الى مطلع الفجر قال أبو بكر وهذا غلط والمحنة بيننا وبينهم وقد راعيته في البوادي في ليالي الصيف والجو نقي والسماء مصحية فاذا هو يغيب قبل أن يمضي من الليل ربعه بالتقريب ومن أراد ان يعرف ذلك فليجرب حتى يتبين له غلط هذا القول ومما يستدل به على ان المراد بالشفق البياض انا وجدنا قبل طلوع الشمس حمرة وبياضا قبلها وكان جميعا من وقت صلاة واحدة اذ كانا جميعا من ضياء الشمس دون ظهور جرمها كذلك يجب أن تكون الحمرة والبياض جميعا بعد غروبها من وقت صلاة واحدة للعلة التي ذكرناها

مطلب فيما ذكره الخليل ابن احمد من تردد الشفق الابيض في الآفاق وعدم مغيبه

﴿ وقت العشاء الآخرة ﴾

واول وقت العشاء الآخرة من حين يغيب الشفق على اختلافهم فيه الى ان يذهب نصف الليل في الوقت المختار وفي رواية اخرى حتى يذهب ثلث الليل ويكره تاخيرها الى بعد نصف الليل ولا تفوت الا بطلوع الفجر الثاني وقال الثوري والحسن بن صالح وقت العشاء اذا سقط الشفق الى ثلث الليل والنصف بعده قال ابو بكر ويحتمل أن

(قوله قال ابو بكر وحكي الى آخره) ذكر القرطبي في تفسير سورة الانشقاق عن الخليل بن احمد انه قال صعدت منارة الاسكندرية فرمقت البياض فرأيته يتردد من افق الى افق ولم اره يغيب وقال ابن أبي اويس رأيته يتمادى الى طلوع الفجر انتهى وبهذا تعلم ان ماذكره المصنف لا يدفع ماذكره الخليل لان الخليل رمقه من مكان عال جدا وهو منارة الاسكندرية والمصنف رآه في ارض البوادي ولا يلزم من مغيبه عن نظر الرامق له من ارض البادية مغيبه عن نظر الرامق من تلك المنارة العالية لما بين المكانين من التباين الكلي في الارتفاع والانحطاط وقد نقل الزيلعي في كتاب تبيين الحقائق ان الشمس لا تغيب عن نظر الرامق لها من منارة الاسكندرية الا بعد غيابها بزمن طويل عن البلدة (لمصححه)

يكونا اراد الوقت المستحب لانه لا خلاف بين الفقهاء انها لا تفوت الا بطلوع الفجر وان من ادرك او اسلم قبل طلوع الفجر انه تلزمه العشاء الآخرة وكذلك المرأة اذا طهرت من الحيض قوله تعالى (ولا تهنوا فى ابتغاء القوم ان تكونوا تالمون) الآية هو حث على الجهاد وامر به ونهى عن الضعف عن طلبهم ولقائهم لان الابتغاء هو الطلب يقال بغيت وابتغيت اذا طلبت والوهن ضعف القلب والجبن الذى يستشعره الانسان عند لقاء العدو واستدعاهم الى نفى ذلك واستشعار الجرأة والاقدام عليهم بقوله (ان تكونوا تالمون فانهم يالمون كما تالمون) فاخبر انهم يساوونكم فيما يلحق من الالم بالقتال وانكم تفضلونهم فانكم ترجون من الله مالا يرجون فانتم أولى بالاقدام والصبر على الم الجراح منهم اذ ليس لهم هذا الرجاء وهذه الفضيلة قوله تعالى (وترجون من الله مالا يرجون) قيل فيه وجهان احدهما ماوعدكم الله من النصر اذا نصرتم دينه والآخر ثواب الآخرة ونعيم الجنة فدواعى المسلمين على التصبر على القتال واحتمال الم الجراح اكثر من دواعى الكفار وقيل فيه (ترجون من الله مالا يرجون) تؤملون من ثواب الله مالا يؤملون روى ذلك عن الحسن وقتادة وابن جريج وقال آخرون وتخافون من الله مالا يخافون كما قال تعالى (مالكم لا ترجون لله وقارا) يعنى لا تخافون لله عظمة وبعض اهل اللغة يقول لا يكون الرجاء بمعنى الخوف الامع النفى وذلك حكم لا يقبل الا بدلالة قوله تعالى (انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله) الآية فيه اخبار انه انزل الكتاب ليحكم بين الناس بما عرفه الله من الاحكام والتعبد * قوله تعالى (ولا تكن للخائنين خصيما) روى انه نزل فى رجل سرق درعا فلما خاف أن تظهر عليه رمى بها فى دار يهودى فلما وجدت الدرع انكر اليهودى أن يكون اخذها وذكر السارق أن اليهودى اخذها فاعان قوم من المسلمين هذا الآخذ على اليهودى فمال رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قولهم فاطلعه الله على الآخذ وبرأ اليهودى منه ونهاه عن مخاصمة اليهودى وامره بالاستغفار مما كان منه من معاونته الذين كانوا يتكلمون عن السارق * وهذا يدل على انه غير جائز لاحد أن يخاصم عن غيره فى اثبات حق او نفيه وهو غير عالم بحقيقة امره لان الله تعالى قد عاتب نبيه على مثله وامره بالاستغفار منه وهذه الآية ومابعدها من النهى عن المجادلة عن الخونة الى آخر ماذكر كله تاكيد للنهى عن معونة من لا يعلمه محقا * وقوله تعالى (لتحكم بين الناس بما اراك الله) ربما احتج به من يقول ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن يقول شيأ

مطلب فى قصة اليهودي الذي اتهم بسرقة الدرع

من

من طريق الاجتهاد وان اقواله وافعاله كلها كانت تصدر عن النصوص وانه كقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) وليس في الآيتين دليل على ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يقول شيأ من طريق الاجتهاد وذلك لانا نقول ان ما صدر عن اجتهاد فهو مما اراه الله وعرفه اياه ومما اوحى به اليه أن يفعله فليس في الآية دلالة على نفي الاجتهاد من النبي صلى الله عليه وسلم في الاحكام وقد قيل في قوله تعالى (ولا تكن للخائنين خصيما) انه جائز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم دفع عنهم وجائز أن يكون هم بالدفع عنهم ميلا منه الى المسلمين دون اليهودي اذ لم يكن عنده انهم غير محقين واذا كان ظاهر الحال وجود الدرع عند اليهودي فكان اليهودي اولى بالتهمة والمسلم اولى ببراءة الساحة فامره الله تعالى بترك الميل الى احد الخصمين والدفع عنه وان كان مسلما والآخر يهوديا فصار ذلك اصلا في ان الحاكم لا يكون له ميل الى احد الخصمين على الآخر وان كان احدهما ذا حرمة له والآخر على خلافه وهذا يدل ايضا على ان وجود السرقة في يد انسان لا يوجب الحكم عليه بها لان الله تعالى نهاه عن الحكم على اليهودي بوجود السرقة عنده اذ كان جاحدا أن يكون هو الآخذ وليس ذلك مثل ما فعله يوسف عليه السلام حين جعل الصاع في رحل اخيه ثم اخذه بالصاع واحتبسه عنده لانه انما حكم عليهم بما كان عندهم انه جائز وكانوا يسترقون السارق فاحتبسه عنده وكان له أن يتوصل الى ذلك ولم يسترقه ولا قال انه سرق وانما قال ذلك رجل غيره ظنه سارقا وقد نهى الله عن الحكم بالظن والهوى بقوله (اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم) وقال النبي صلى الله عليه وسلم اياكم والظن فانها كذب الحديث وقوله (ولا تكن للخائنين خصيما) وقوله (ولا تجادل عن الذين يختانون انفسهم) جائز أن يكون صادف ميلا من النبي صلى الله عليه وسلم على اليهودي بوجود الدرع المسروقة في داره وجائز أن يكون هم بذلك فاعلمه الله براءة ساحة اليهودي ونهاه عن مجادلته عن المسلمين الذين كانوا يجادلون عن السارق وقد كانت هذه الطائفة شاهدة للخائن بالبراءة سائلة للنبي صلى الله عليه وسلم أن يقوم بعذره في اصحابه وان ينكر ذلك على من ادعى عليه فجائز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم اظهر معاونته لما ظهر من هذه الطائفة من الشهادة ببراءته وانه ليس ممن يتهم بمثله فاعلمه الله باطن امورهم بقوله (ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك) بمسئلتهم معونة هذا الخائن وقد قيل ان هذه الطائفة التي سألت النبي صلى الله عليه وسلم ذلك

واعانوا الخائن كانوا مسلمين ولم يكونوا أيضا على يقين من امر الخائن وسرقته ولكنه لم يكن لهم الحكم جائزا على اليهودي بالسرقة لاجل وجود الدرع فى داره . فان قيل كيف يكون الحكم على ظاهر الحال ضلالا اذا كان فى الباطن خلافه وانما على الحاكم الحكم بالظاهر دون الباطن * قيل له لا يكون الحكم بظاهر الحال ضلالا وانما الضلال ابراء الخائن من غير حقيقة علم فانما اجتهدوا ان يضلوه عن هذا المعنى * قوله تعالى (ومن يكسب خطيئة او اثما) فانه قد قيل فى الفرق بين الخطيئة والاثم ان الخطيئة قد تكون من غير تعمد والاثم ما كان عن عمد فذكرهما جميعا ليبين حكمهما وانه سواء كان تعمدا وغير تعمد فانه اذا رمى به بريئا فقد احتمل بهتانا واثما مبينا اذ غير جائز له رمى غيره بما لا يعلمه منه . قوله تعالى (لا خير فى كثير من نجواهم الا من امر بصدقة) الآية قال أهل اللغة النجوى هو الاسرار فابان تعالى انه لا خير فى كثير مما يتسارون به الا أن يكون ذلك امرا بصدقة او امرا بمعروف او اصلاح بين الناس وكل اعمال البر معروف لاعتراف العقول بها لان العقول تعترف بالحق من جهة اقرارها به والتزامها له وتنكر الباطل من جهة زجرها عنه وتبريها منه ومن جهة اخرى سمى اعمال البر معروفا وهو ان أهل الفضل والدين يعرفون الخير لملابستهم اياه وعلمهم به ولا يعرفون الشر بمثل معرفتهم بالخير لانهم لا يلابسونه ولا يعلمون به فسمى اعمال البر معروفا والشر منكرا . حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا ابراهيم بن عبد الله قال حدثنا سهل بن بكار قال حدثنا عبد السلام ابو الخليل عن عبيدة الهجيمي قال قال ابو جرى جابر بن سليم ركبت قعودي ثم انطلقت الى مكة فانخت قعودي بباب المسجد فاذا النبي ﷺ جالس عليه بردان من صوف فيهما طرائق حمر فقلت السلام عليك يا رسول الله فقال وعليك السلام قلت انا معشر أهل البادية فينا الجفاء فعلمني كلمات ينفعني الله بها فقال ادن ثلاثا فدنوت فقال اعد علي فاعدت عليه فقال اتق الله ولا تحقرن من المعروف شيأ ولو أن تلقى اخاك بوجه منبسط وان تفرغ من فضل دلوك فى اناء المستسقي وان امرؤ سبك بما يعلم منك فلا تسبه بما تعلم منه فان الله جاعل لك اجرا وعليه وزرا ولا تسبن شيا مما خولك الله قال أبو جرى والذى ذهب بنفسه ماسببت بعده

(قوله في الفرق بين الخطيئة الى آخره) ذكر في الكشاف غيره ذا فقسر الخطيئة بالصغيرة والاثم بالكبيرة (لمصححه)
(قوله ابو جرى) بضم الجيم وفتح الراء وتشديد الياء مصغرا جابر بن سليم (لمصححه)
(قوله بما يعلم منك) ذكره السيوطى في الجامع الصغير بلفظ (هو فيك) وفى نسخة شرح عليها المناوي (بامر ليس فيك) قال العزيزي وهو ابلغ (لمصححه)

شيا

شيالا شاة ولا بعيرا. وحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا احمد بن محمد المسلم الدقاق قال حدثنا هارون بن معروف قال حدثنا سعيد بن مسلمة عن جعفر عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصنع المعروف الى من هو اهله والى من ليس اهله فان اصبت اهله فهو اهله وان لم تصب اهله فانت اهله . وحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا أبو زكريا يحيى بن محمد الحمانى والحسين بن اسحاق قالا حدثنا شيبان قال حدثنا عيسى بن شعيب قال حدثنا حفص بن سليمان عن يزيد بن عبدالرحمن عن أبيه عن أبى امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل معروف صدقة واول أهل الجنة دخولا أهل المعروف صنائع المعروف تقى مصارع السوء وحدثنا عبدالباقى قال حدثنا معاذ بن المثنى وسعيد بن محمد الاعرابى قالا حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا سفيان الثورى عن سعيد بن أبى سعيد المقبرى يعنى عبدالله عن ابيه عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال انكم لا تسعون الناس باموالكم ولكن ليسعهم منكم بسط الوجه وحسن الخلق واما الصدقة فعلى وجوه منها الصدقة بالمال على الفقراء فرضا تارة ونفلا اخرى ومنها معونة المسلم بالجاه والقول كما روى عن النبى ﷺ انه قال كل معروف صدقة وقال صلى الله عليه وسلم على كل سلامى من ابن آدم صدقة وقال النبى صلى الله عليه وسلم ايعجز احدكم أن يكون مثل أبى ضمضم قالوا ومن ابو ضمضم قال رجل ممن كان قبلكم كان اذا خرج من بيته قال اللهم انى قد تصدقت بعرضى على من شتمه فجعل احتماله اذى الناس صدقة بعرضه عليهم * قوله عز وجل (او اصلاح بين الناس) هو نظير قوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما) وقوله (فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا ان الله يحب المقسطين) وقال (فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير) وقال تعالى (ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما) * حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا ابن العلاء قال حدثنا أبو معاوية عن الاعمش عن عمرو بن مرة عن سالم عن ام الدرداء عن أبى الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا اخبركم بافضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة قالوا بلى يا رسول الله قال اصلاح ذات البين وفساد ذات البين الحالقة * وانما قيد الكلام بشرط فعله ابتغاء مرضاة الله لئلا يتوهم أن من فعله للترأس على الناس والتأمر عليهم يدخل فى هذا الوعد * قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى)

مطلب
واما الصدقة على وجوه

(قوله الحالقة) وهي الخصلة التي من شأنها أن تحلق وتستاصل الدين كما يستاصل الموسي الشعر كذا في النهاية (لمصححه)

الآية فان مشاقة رسول الله صلى الله عليه وسلم مباينته ومعاداته بان يصير في شق غير الشق الذي هو فيه وكذلك قوله تعالى (ان الذين يحادون الله ورسوله) هو أن يصير في حد غير حد الرسول وهو يعني مباينته في الاعتقاد والديانة وقال (من بعد ما تبين له الهدى) تغليظا في الزجر عنه وتقبيحا لحاله وتبيينا للوعيد فيه اذ كان معاندا بعد ظهور الآيات والمعجزات الدالة على صدق الرسول ﷺ وقرن اتباع غير سبيل المؤمنين الى مباينة الرسول فيما ذكر له من الوعيد فدل على صحة اجماع الامة لالحاقه الوعيد بمن اتبع غير سبيلهم وقوله (نوله ما تولى) اخبار عن براءة الله منه وانه يكله الى ما تولى من الاوثان واعتضد به ولا يتولى الله نصره ومعونته قوله تعالى (ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام) التبتيك التقطيع يقال بتكه يبتكه تبتيكا والمراد به في هذا الموضع شق اذن البحيرة روى ذلك عن قتادة وعكرمة والسدى وقوله (ولامنينهم) يعني والله اعلم انه يمنيهم طول البقاء في الدنيا وقيل نعيمها ولذاتها ليركنوا الى ذلك ويحرصوا عليه ويؤثروا الدنيا على الآخرة ويامرهم أن يشقوا آذان الانعام ويحرموا على انفسهم وعلى الناس بذلك اكلها وهي البحيرة التي كانت العرب تحرم اكلها وقوله (ولآمرنهم فليغيرن خلق الله) فانه روى فيه ثلاثة اوجه احدها عن ابن عباس رواية ابراهيم ومجاهد والحسن والضحاك والسدى دين الله بتحريم الحلال وتحليل الحرام ويشهد له قوله تعالى (لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) والثاني ما روى عن انس وابن عباس رواية شهر بن حوشب وعكرمة وابي صالح انه الخصاء والثالث ما روى عن عبدالله والحسن انه الوشم وروى قتادة عن الحسن انه كان لا يرى باسا باخصاء الدابة وعن طاوس وعروة مثله وروى عن ابن عمر انه نهى عن الاخصاء وقال ما نمى الا في الذكور وقال ابن عباس اخصاء البهيمة مثلة ثم قرأ (ولآمرنهم فليغيرن خلق الله) وروى عبدالله بن نافع عن أبيه عن ابن عمر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اخصاء الجمل قوله تعالى (واتبع ملة ابراهيم حنيفا واتخذ الله ابراهيم خليلا) هو نظير قوله (ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا) وهذا يوجب ان كل ما ثبت من ملة ابراهيم عليه السلام فعلينا اتباعه فان قيل فواجب أن تكون شريعة النبي صلى الله عليه وسلم هي شريعة ابراهيم عليه السلام قيل له ان ملة ابراهيم داخلة في ملة النبي صلى الله عليه وسلم وفي ملة نبينا صلى الله عليه وسلم زيادة على ملة ابراهيم فوجب من اجل ذلك اتباع ملة ابراهيم اذ كانت داخلة في ملة النبي صلى الله عليه وسلم فكان

متبع

متبع ملة النبى صلى الله عليه وسلم متبعا ملة ابراهيم وقيل فى الحنيف انه المستقيم فمن سلك طريق الاستقامة فهو على الحنيفية وانما قيل للمعوج الرجل احنف تفاؤلا كما قيل للمهلكة مفازة وللديغ سليما وقوله (واتخذ الله ابراهيم خليلا) فانه قد قيل فيه وجهان احدهما الاصطفاء بالمحبة والاختصاص بالاسرار دون من ليس له تلك المنزلة والثانى انه من الخلة وهى الحاجة فخليل الله المحتاج اليه المنقطع اليه بحوائجه فاذا اريد به الوجه الاول جاز أن يقال ان ابراهيم خليل الله والله تعالى خليل ابراهيم واذا اريد به الوجه الثانى لم يجز أن يوصف الله بانه خليل ابراهيم وجاز أن يوصف ابراهيم بانه خليل الله وقوله تعالى (ويستفتونك فى النساء قل الله يفتيكم فيهن) * قال أبو بكر روى انها نزلت فى اليتيمة تكون فى حجر وليها فيرغب فى مالها وجمالها ولا يقسط لها فى صداقها فنهوا أن ينكحوهن أو يبلغوا بهن اعلى سنتهن فى الصداق * وقوله تعالى (وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء) يعنى به ما ذكر فى أول السورة من قوله تعالى (وان خفتم الا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء) وقد بيناه فى موضعه والله الموفق

﴿ باب مصالحة المرأة وزوجها ﴾

قال الله تعالى (وان امرأة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا) قيل فى معنى النشوز انه الترفع عليها لبغضه اياها ماخوذ من نشز الارض وهى المرتفعة وقوله (او اعراضا) يعنى لموجدة أو أثرة فاباح الله لهما الصلح فروى عن على وابن عباس انه أجاز لهما أن يصطلحا على ترك بعض مهرها أو بعض أيامها بان تجعله لغيرها وقال عمر ما اصطلحا عليه من شىء فهو جائز وروى سماك عن عكرمة عن ابن عباس قال خشيت سودة أن يطلقها النبى ﷺ فقالت يارسول الله لا تطلقنى وأمسكنى واجعل يومى لعائشة ففعل فنزلت هذه الآية (وان امرأة خافت من بعلها نشوزا أو اعراضا) الآية فما اصطلحا عليه من شىء فهو جائز وقال هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة انها نزلت فى المرأة تكون عند الرجل ويريد طلاقها ويتزوج غيرها فتقول امسكنى ولا تطلقنى ثم تزوج وأنت فى حل من النفقة والقسمة لى فذلك قوله تعالى (فلا جناح عليهما) الى قوله تعالى (والصلح خير) وعن عائشة من طرق كثيرة ان سودة وهبت يومها لعائشة فكان النبى صلى الله عليه وسلم يقسم به لها قال

أبو بكر فهذه الآية دالة على وجوب القسم بين النساء اذا كان تحته جماعة وعلى وجوب الكون عندها اذا لم تكن عنده الا واحدة وقضى كعب بن سور بان لها يوما من أربعة أيام بحضرة عمر فاستحسنه عمر وولاه قضاء البصرة وأباح الله أن تترك حقها من القسم وان تجعله لغيرها من نسائه وعموم الآية يقتضي جواز اصطلاحهما على ترك المهر والنفقة والقسم وسائر ما يجب لها بحق الزوجية الا انه انما يجوز لها اسقاط ما وجب من النفقة للماضي فأما المستقبل فلا تصح البراءة منه وكذلك لو ابرات من الوطء لم يصح ابراؤها وكان لها المطالبة بحقها منه وانما يجوز بطيب نفسها بترك المطالبة بالنفقة وبالكون عندها فاما ان تسقط ذلك في المستقبل بالبراءة منه فلا ولا يجوز أيضا ان يعطيها عوضا على ترك حقها من القسم أو الوطء لان ذلك أكل مال بالباطل أو ذلك حق لا يجوز أخذ العوض عنه لانه لا يسقط مع وجوب السبب الموجب له وهو عقد النكاح وهو مثل أن تبرىء الرجل من تسليم العبد المهر فلا يصح لوجود ما يوجبه وهو العقد فان قيل فقد اجاز أصحابنا أن يخلعها على نفقة عدتها فقد أجازوا البراءة من نفقة لم تجب بعد مع وجود السبب الموجب لها وهي العدة قيل له لم يجيزوا البراءة من النفقة ولا فرق بين المختلعة والزوجة في امتناع وقوع البراءة من نفقة لم تجب بعد ولكنه اذا خالعها على نفقة العدة فانما جعل الجعل مقدار نفقة العدة والجعل في الخلع يجوز فيه هذا القدر من الجهالة فصار ذلك في ضمانها بعقد الخلع ثم ما يجب لها بعد من نفقة العدة في المستقبل يصير قصاصا بماله عليها وقد دلت الآية على جواز اصطلاحهما من المهر على ترك جميعه أو بعضه أو على الزيادة عليه لان الآية لم تفرق بين شيء من ذلك وأجازت الصلح في سائر الوجوه وقوله تعالى (والصلح خير) قال بعض أهل العلم يعني خير من الاعراض والنشوز وقال آخرون من الفرقة وجائز أن يكون عموما في جواز الصلح في سائر الاشياء الا ما خصه الدليل ويدل على جواز الصلح عن انكار والصلح من المجهول وقوله تعالى (واحضرت الانفس الشح) قال ابن عباس وسعيد ابن جبير الشح على انصبائهن من أزواجهن وأموالهن وقال الحسن تشح نفس كل واحد من الرجل والمرأة بحقه قبل صاحبه والشح البخل وهو الحرص على منع الخير وقوله تعالى (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم) الآية روي عن أبي عبيدة قال يعني المودة وميل الطباع وكذلك روي عن ابن عباس والحسن وقتادة * وقوله تعالى (فلا تميلوا كل الميل) يعني والله أعلم اظهاره بالفعل حتى ينصرف عنها الى غيرها يدل

عليه

عليه قوله (فتذروها كالمعلقة) قال ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد وقتادة لا أيم ولا ذات زوج وقد روى قتادة عن النضر بن انس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له امرأتان يميل مع احداهما على الاخرى جاء يوم القيامة واحد شقيه ساقط وهذا الخبر يدل أيضا على وجوب القسم بينهما بالعدل وانه اذا لم يعدل فالفرقة أولى لقوله تعالى (فامساك بمعروف أو تسريح باحسان) فقال تعالى بعد ذكره ما يجب لهما من العدل في القسم وترك اظهار الميل عنها الى غيرها (وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته) تسلية لكل واحد منهما عن الآخر وان كل واحد منهما سيغنيه الله عن الآخر اذا قصدا الفرقة تخوفا من ترك حقوق الله التي أوجبها وأخبر ان رزق العباد كلهم على الله وان ما يجريه منه على ايدى عباده فهو المسبب له والمستحق للحمد عليه وبالله التوفيق

﴿ باب ما يجب على الحاكم من العدل بين الخصوم ﴾

قال الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم) الآية روى قابوس عن أبي ظبيان عن أبيه عن ابن عباس في قوله (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله) قال هو الرجلان يجلسان الى القاضي فيكون لى القاضي واعراضه عن الآخر وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن عبد الله بن مهران الدينوري قال حدثنا أحمد بن يونس قال حدثنا زهير قال حدثنا عباد بن كثير ابن أبي عبد الله عن عطاء بن يسار عن أم سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من ابتلى بالقضاء بين المسلمين فليعدل بينهم في لحظه واشارته ومقعده ولا يرفع صوته على أحد الخصمين مالم يرفع على الآخر قال أبو بكر قوله تعالى (كونوا قوامين بالقسط) قد أفاد الامر بالقيام بالحق والعدل وذلك موجب على كل أحد انصاف الناس من نفسه فيما يلزمه لهم وانصاف المظلوم من ظالمه ومنع الظالم من ظلمه لان جميع ذلك من القيام بالقسط ثم اكد ذلك بقوله (شهداء لله) يعني والله أعلم فيما اذا كان الوصول الى القسط من طريق الشهادة فتضمن ذلك الامر باقامة الشهادة على الظالم المانع من الحق للمظلوم صاحب الحق لاستخراج حقه منه وايصاله اليه وهو مثل قوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه) وتضمن أيضا الامر بالاعتراف والاقرار لصاحب الحق بحقه بقوله تعالى (ولو على أنفسكم) لان شهادته على نفسه هو اقراره بما عليه

لخصمه فدل ذلك على جواز اقرار المقر على نفسه لغيره وانه واجب عليه ان يقر اذا طالبه صاحب الحق وقوله تعالى (أو الوالدين والاقربين) فيه امر باقامة الشهادة على الوالدين والاقربين ودل على جواز شهادة الانسان على والديه وعلى سائر أقربائه لانهم والاجنبيين فى هذا الموضع بمنزلة وان كان الوالدان اذا شهد عليهما أولادهما ربما أوجب ذلك حبسهما وان ذلك ليس بعقوق ولا يجب ان يمتنع من الشهادة عليهما لكراهتهما لذلك لان ذلك منع لهما من الظلم وهو نصرة لهما كما قال صلى الله عليه وسلم انصر اخاك ظالما أو مظلوما فقيل يارسول الله هذا ننصره مظلوما فكيف ننصره ظالما قال ترده عن الظلم فذلك نصرمنك اياه وهو مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق وهذا يدل على انه انما تجب عليه طاعة الابوين فيما يحل ويجوز وانه لا يجوز له أن يطيعهما فى معصية الله تعالى لان الله قد أمره باقامة الشهادة عليهما مع كراهتهما لذلك * وقوله تعالى (ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما) أمر لنا بان لا ننظر الى فقر المشهود عليه بذلك اشفاقا منا عليه فان الله أولى بحسن النظر لكل احد من الاغنياء والفقراء وأعلم بمصالح الجميع فعليكم اقامة الشهادة عليهم بما عندكم * وقوله تعالى (فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا) يعنى لا تتركوا العدل اتباعا للهوى والميل الى الاقرباء وهو نظير قوله تعالى (انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى) وفى ذلك دليل على ان على الشاهد اقامة الشهادة على الذى عليه الحق وان كان عالما بفقره وانه لا يجوز له الامتناع من اقامتها خوفا من أن يحبسه القاضى لفقد علمه بعدمه * وقوله تعالى (وان تلووا أو تعرضوا) فانه يحتمل ماروى عن ابن عباس انه فى القاضى يتقدم اليه الخصمان فيكون ليه واعراضه على احدهما واللى هو الدفع ومنه قوله لى الواجد يحل عرضه وعقوبته يعنى مطله ودفع الطالب عن حقه فاذا أريد به القاضى كان معناه دفعه الخصم عما يجب له من العدل والتسوية ويحتمل أن يريد به الشاهد فى أنه مأمور باقامة الشهادة وان لا يدفع صاحب الحق عنها ويمطله بها ويعرض عنه اذا طالبه باقامتها وليس يمتنع أن يكون أمرا للحاكم والشاهد جميعا لاحتمال اللفظ لهما فيفيد ذلك الامر بالتسوية بين الخصوم فى المجلس والنظر والكلام وترك اسرار أحدهما والخلوة به كما روى عن على كرم الله وجهه قال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نضيف احد الخصمين دون الآخر. وقوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله) قيل فيه ياأيها الذين آمنوا بمن قبل محمد من الانبياء آمنوا بالله وبمحمد وما

اتى به من عند الله لانهم من حيث آمنوا بالمتقدمين من الانبياء لما كان معهم من الآيات فقد الزمهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم لهذه العلة بعينها ومن جهة اخرى ان فى كتب الانبياء المتقدمين البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم فمن حيث آمنوا بهم وصدقوا بما اخبروا به عن الله تعالى وقد اخبروهم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فعليهم الايمان به وهم محجوجون بذلك وقيل انه خطاب للمؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم وامرهم بالمداومة على الايمان والثبات عليه والله أعلم

باب استتابة المرتد

قال الله تعالى (ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا) قال قتادة يعنى به أهل الكتابين من اليهود والنصارى آمن اليهود بالتوراة ثم كفروا بمخالفتها وكذلك آمنوا بموسى عليه السلام ثم كفروا بمخالفته وآمن النصارى بالانجيل ثم كفروا بمخالفته وكذلك آمنوا بعيسى عليه السلام ثم كفروا بمخالفته ثم ازدادوا كفرا بمخالفة الفرقان ومحمد صلى الله عليه وسلم وقال مجاهد هى فى المنافقين آمنوا ثم ارتدوا ثم ماتوا على كفرهم وقال آخرون هم طائفة من أهل الكتاب قصدت تشكيك أهل الاسلام وكانوا يظهرون الايمان به والكفر به وقد بين الله أمرهم فى قوله (وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون) * قال أبو بكر هذا يدل على أن المرتد متى تاب تقبل توبته وان توبة الزنديق مقبولة اذ لم تفرق بين الزنديق وغيره من الكفار وقبول توبته بعد الكفر مرة بعد اخرى والحكم بايمانه متى اظهر الايمان واختلف الفقهاء فى استتابة المرتد والزنديق فقال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر فى الاصل لا يقتل المرتد حتى يستتاب ومن قتل مرتدا قبل أن يستتاب فلا ضمان عليه وذكر بشر ابن الوليد عن أبى يوسف فى الزنديق الذى يظهر الاسلام قال أبو حنيفة استتيبه كالمرتد فان اسلم خليت سبيله وان أبى قتلته وقال أبو يوسف كذلك زمانا فلما رأى ما يصنع الزنادقة ويعودون قال ارى اذا أتيت بزنديق آمر بضرب عنقه ولا استتيبه فان تاب قبل ان اقتله خليته وذكر سليمان بن شعيب عن ابيه عن ابى يوسف قال اذا زعم الزنديق أنه قد تاب حبسته حتى أعلم توبته وذكر محمد فى السير عن أبى يوسف عن أبى حنيفة ان المرتد يعرض عليه الاسلام فان أسلم والا قتل مكانه الا أن يطلب أن

مطلب فى الخلاف فى قبول توبة الزنديق

يؤجل فان طلب ذلك اجل ثلاثة أيام ولم يحك خلافا * قال أبو جعفر الطحاوى وحدثنا سليمان بن شعيب عن أبيه عن أبي يوسف فى نوادر ذكرها عنه أدخلها فى اماليه عليهم قال قال أبو حنيفة اقتل الزنديق سرا فان توبته لا تعرف ولم يحك أبو يوسف خلافه وقال ابن القاسم عن مالك المرتد يعرض عليه الاسلام ثلاثا فان أسلم والا قتل وان ارتد سرا قتل ولم يستتب كما يقتل الزنادقة وانما يستتاب من أظهر دينه الذى ارتد اليه قال مالك يقتل الزنادقة ولا يستتابون والقدرية يستتابون فقيل لمالك فكيف يستتاب القدرية قال يقال لهم اتركوا ما أنتم عليه فان فعلوا والا قتلوا وان أقر القدرية بالعلم لم يقتلوا وروى مالك عن زيد بن أسلم قال قال النبى صلى الله عليه وسلم من غير دينه فاضربوا عنقه قال مالك هذا فيمن ترك الاسلام ولم يقربه لا فيمن خرج من اليهودية الى النصرانية ولا من النصرانية الى اليهودية قال مالك واذا رجع المرتد الى الاسلام فلا ضرب عليه وحسن أن يترك المرتد ثلاثة أيام ويعجبنى وقال الحسن بن صالح يستتاب المرتد وان تاب مائة مرة وقال الليث الناس لا يستتيبون من ولد فى الاسلام اذا شهد عليه بالردة ولكنه يقتل تاب من ذلك أو لم يتب اذا قامت البينة العادلة وقال الشافعى يستتاب المرتد ظاهرا والزنديق وان لم يتب قتل وفى الاستتابة ثلاثا قولان أحدهما حديث عمر والآخر انه لا يؤخر لان النبى صلى الله عليه وسلم لم يأمر فيه بأناة وهذا ظاهر الخبر قال ابو بكر روى سفيان عن جابر عن الشعبى قال يستتاب المرتد ثلاثا ثم قرأ (ان الذين آمنوا ثم كفروا) الآية وروى عن عمر انه امر باستتابته ثلاثا وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من بدل دينه فاقتلوه ولم يذكر فيه استتابته الا انه يجوز أن يكون محمولا على انه قد استحق القتل وذلك لا يمنع دعاءه الى الاسلام والتوبة لقوله تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) الآية وقال تعالى (قل هذه سبيلى ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعنى) فامر بالدعاء الى دين الله تعالى ولم يفرق بين المرتد وبين غيره فظاهره يقتضى دعاء المرتد الى الاسلام كدعاء سائر الكفار ودعاؤه الى الاسلام هو الاستتابة وقال تعالى (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) وقد تضمن ذلك الدعاء الى الايمان ويحتج بذلك ايضا فى استتابة

(قوله القدرية) هم فرقة من المسلمين يضيفون الخير الى الله تعالى والشر الى غيره وورد فى حديث اخرجه أبو داود (القدرية مجوس هذه الامة) اى لمضاهاة مذهبهم مذهب المجوس القائلين بان الخير من النور والشر من الظلمة وهذا من باب المبالغة فى الزجر والتنفير عن مذهبهم (لمصححه)

الزنديق

الزنديق لاقتضاء عموم اللفظ له وكذلك قوله ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا لم يفرق فيه بين الزنديق وغيره فظاهره يقتضي قبول اسلامه ثان قيل قوله تعالى (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) لا دلالة فيه على زوال القتل عنه لانا نقول هو مغفور له ذنوبه ويجب مع ذلك قتله كما يقتل الزاني المحصن وان كان تائبا ويقتل قاتل النفس مع التوبة * قيل له قوله تعالى (ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) يقتضي غفران ذنوبه وقبول توبته لان توبته لو لم تكن مقبولة لما كانت ذنوبه مغفورة وفي ذلك دليل على صحة استتابته وقبولها منه في احكام الدنيا والآخرة وايضا فان قتل الكافر انما هو مستحق باقامته على الكفر فاذا انتقل عنه الى الايمان فقد زال المعنى الذي من اجله وجب قتله وعاد الى حظر دمه الا ترى ان المرتد ظاهرا متى اظهر الاسلام حقن دمه كذلك الزنديق وقد روى عن ابن عباس في المرتد الذي لحق بمكة وكتب الى قومه سلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم هل لي من توبة فانزل الله (كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم) الى قوله تعالى ﴿ الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا ﴾ فكتبوا بها اليه فرجع فاسلم فحكم له بالتوبة بما ظهر من قوله فوجب استعمال ذلك والحكم له بما يظهر منه دون ما في قلبه * وقول من قال اني لا اعرف توبته اذا كفر سرا فانا لا نؤاخذ باعتبار حقيقة اعتقاده لان ذلك لا نصل اليه وقد حظر الله علينا الحكم بالظن بقوله تعالى (اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم) وقال النبي صلى الله عليه وسلم اياكم والظن فانه اكذب الحديث وقال تعالى ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾ وقال (اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن) ومعلوم انه لم يرد حقيقة العلم بضمائرهن واعتقادهن وانما اراد ما ظهر من ايمانهن بالقول وجعل ذلك علما فدل على انه لا اعتبار بالضمير في احكام الدنيا وانما الاعتبار بما يظهر من القول وقال تعالى (ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا) وذلك عموم في جميع الكفار وقال النبي صلى الله عليه وسلم لاسامة بن زيد حين قتل الرجل الذي قال لا اله إلا الله فقال انما قالها متعوذا فقال هلا شققت عن قلبه * وروى الثوري عن أبي اسحاق عن حارثة بن مضرب انه اتى عبد الله فقال ما بيني وبين احد من العرب احنة واني مررت بمسجد بني حنيفة فاذا هم يؤمنون بمسيلمة فارسل اليهم عبد الله فجاء بهم واستتابهم غير ابن النواحة قال له سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لولا انك رسول لضربت عنقك فانت اليوم لست برسول اين ما كنت تظهر من الاسلام

قال كنت اتقيكم به فامر به قرظة ابن كعب فضرب عنقه بالسوق ثم قال من اراد أن ينظر الى ابن النواحة قتيلا بالسوق فهذا مما يحتج به من لم يقبل توبة الزنديق وذلك لانه استتاب القوم وقد كانوا مظهرين لكفرهم واما ابن النواحة فلم يستتبه لانه اقرانه كان مسر الكفر مظهر الايمان على وجه التقية وقد كان قتله اياه بحضرة الصحابة لان فى الحديث انه شاور الصحابة فيهم وروى الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله قال اخذ بالكوفة رجال يؤمنون بمسيلمة الكذاب فكتب فيهم الى عثمان فكتب عثمان اعرض عليهم دين الحق وشهادة ان لا اله إلا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن قالها وتبرأ من دين مسيلمة فلا تقتلوه ومن لزم دين مسيلمة فاقتله فقبلها رجال منهم ولزم دين مسيلمة رجال فقتلوا . قوله تعالى (بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين) قيل فى معنى قوله (اولياء من دون المؤمنين) انهم اتخذوهم انصارا واعضادا لتوهمهم ان لهم القوة والمنعة بعداوتهم للمسلمين بالمخالفة جهلا منهم بدين الله وهذا من صفة المنافقين المذكورين فى الآية وهذا يدل على انه غير جائز للمؤمنين الاستنصار بالكفار على غيرهم من الكفار اذ كانوا متى غلبوا كان حكم الكفر هو الغالب وبذلك قال اصحابنا * وقوله (أيبتغون عندهم العزة) يدل على صحة هذا الاعتبار وان الاستعانة بالكفار لا تجوز اذ كانوا متى غلبوا كان الغلبة والظهور للكفار وكان حكم الكفر هو الغالب . فان قيل اذا كانت الآية فى شأن المنافقين وهم كفار فكيف يجوز الاستدلال به على المؤمنين قيل له لانه قد ثبت ان هذا الفعل محظور فلا يختلف حكمه بعد ذلك ان يكون من المؤمنين او من غيرهم لان الله تعالى متى ذم قوما على فعل فذلك الفعل قبيح لا يجوز لاحد من الناس فعله الا ان تقوم الدلالة عليه وقيل ان اصل العزة هو الشدة ومنه قيل للارض الصلبة الشديدة عزاز وقيل قد استعز المرض على المريض اذا اشتد مرضيه ومنه قول القائل عز على كذا اذا اشتد عليه وعز الشيء اذا قل لانه يشتد مطلبه وعازه فى الامر اذا شاده فيه وشاة عزوز اذا كانت تحلب بشدة لضيق احاليلها والعزة القوة منقولة عن الشدة والعزيز القوى المنيع فتضمنت الآية النهى عن اتخاذ الكفار اولياء وانصارا والاعتزاز بهم والالتجاء اليهم للتعزز بهم . وقد حدثنا من لا اتهم قال حدثنا عبد الله بن اسحاق بن ابراهيم الدورى قال حدثنا يعقوب بن حميد بن كاسب قال حدثنا عبد الله بن عبد الله الاموى عن الحسن بن الحر عن يعقوب بن عتبة عن سعيد

ابن

ابن المسيب عن عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعتز بالعبيد اذله الله تعالى وهذا محمول على معنى الآية فيمن اعتز بالكفار والفساق ونحوهم فاما أن يعتز بالمؤمنين فذلك غير مذموم قال الله تعالى (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) * وقوله تعالى (ايبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا) تاكيد للنهى عن الاعتزاز بالكفار واخبار بان العزة لله دونهم وذلك منصرف على وجوه احدها امتناع اطلاق العزة لله عز وجل لانه لا يعتد بعزة احد مع عزته لصغرها واحتقارها فى صفة عزته والآخر انه المقوى لمن له القوة من جميع خلقه فجميع العزة له اذ كان عزيزا لنفسه معزا الكل من نسب اليه شيء من العزة والآخر ان الكفار اذلاء فى حكم الله فانتفت عنهم صفة العزة وكانت لله ومن جعلها له فى الحكم وهم المؤمنون فالكفار وان حصل لهم ضرب من القوة والمنعة فغير مستحقين لاطلاق اسم العزة لهم * قوله تعالى (وقد نزل عليكم فى الكتاب أن اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها) فيه نهى عن مجالسة من يظهر الكفر والاستهزاء بآيات الله فقال تعالى (فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا فى حديث غيره) وحتى ههنا تحتمل معنيين احدهما انها تصير غاية لحظر القعود معهم حتى اذا تركوا اظهار الكفر والاستهزاء بآيات الله زال الحظر عن مجالستهم والثانى انهم كانوا اذا رأوا هؤلاء اظهروا الكفر والاستهزاء بآيات الله فقال لا تقعدوا معهم لئلا يظهروا ذلك ويزدادوا كفرا واستهزاء بمجالستكم لهم والاول اظهر وروى عن الحسن ان ما اقتضته الآية من اباحة المجالسة اذا خاضوا فى حديث غيره منسوخ بقوله (فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين) قيل انه يعنى مشركى العرب وقيل اراد به المنافقين الذين ذكروا فى هذه الآية وقيل بل هى عامة فى سائر الظالمين * وقوله (انكم اذا مثلهم) قد قيل فيه وجهان احدهما فى العصيان وان لم تبلغ معصيتهم منزلة الكفر والثانى انكم مثلهم فى الرضى بحالهم فى ظاهر امركم والرضى بالكفر والاستهزاء بآيات الله تعالى كفر ولكن من قعد معهم ساخطا لتلك الحال منهم لم يكفر وان كان غير موسع عليه فى القعود معهم وفى هذه الآية دلالة على وجوب انكار المنكر على فاعله وان من انكاره اظهار الكراهة اذا لم يمكنه ازالته وترك مجالسة فاعله والقيام عنه حتى ينتهى ويصير الى حال غيرها فان قيل فهل يلزم من كان بحضرته منكر أن يتباعد عنه وان يصير بحيث لا يراه ولا يسمعه قيل له قد قيل فى هذا انه ينبغى له أن يفعل ذلك اذا لم يكن فى تباعده وترك سماعه ترك الحق عليه من نحو ترك

مطلب
ينبغي التباعد عن المنكر اذا لم يكن فى ذلك ترك حق عليه

الصلاة في الجماعة لاجل ما يسمع من صوت الغناء والملاهي وترك حضور الجنازة لما معها من النوح وترك حضور الوليمة لما هناك من اللهو واللعب فاذا لم يكن هناك شيء من ذلك فالتباعد عنهم اولى واذا كان هناك حق يقوم به ولم يلتفت الى ما هناك من المنكر وقام بما هو مندوب اليه من حق بعد اظهاره لانكاره وكراهته وقال قائلون انما نهى الله عن مجالسة هؤلاء المنافقين ومن يظهر الكفر والاستهزاء بآيات الله لان في مجالستهم تانيسا لهم ومشاركتهم فيما يجري في مجلسهم وقد قال أبو حنيفة في رجل يكون في الوليمة فيحضر هناك اللهو واللعب انه لا ينبغي له أن يخرج وقال لقد ابتليت به مرة وروى عن الحسن انه حضر هو وابن سيرين جنازة وهناك نوح فانصرف ابن سيرين فذكر ذلك للحسن فقال انا كنا متى رأينا باطلا وتركنا حقا اسرع ذلك في ديننا لم نرجع وانما لم ينصرف لان شهود الجنازة حق قد ندب اليه وامر به فلا يتركه لاجل معصية غيره وكذلك حضور الوليمة قد ندب اليها النبي صلى الله عليه وسلم فلم يجز أن يترك لاجل المنكر الذي يفعله غيره اذا كان كارها له وقد حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا احمد بن عبد الله الغداني قال حدثنا الوليد بن مسلم قال حدثنا سعيد بن عبد العزيز عن سليمان بن موسى عن نافع قال سمع ابن عمر مزمارا فوضع اصبعيه في اذنيه ونأى عن الطريق وقال لي يا نافع هل تسمع شيأ فقلت لا فرفع اصبعيه من اذنيه وقال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم فسمع مثل هذا فصنع مثل هذا وهذا هو اختيار لئلا تساكنه نفسه ولا تعتاد سماعه فيهون عنده امره فاما أن يكون واجبا فلا قوله تعالى (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) روى عن علي وابن عباس قالا سبيلا في الآخرة وعن السدي ولن يجعل الله لهم عليهم حجة يعني فيما فعلوا بهم من قتلهم واخراجهم من ديارهم فهم في ذلك ظالمون لا حجة لهم فيه ويحتج بظاهره في وقوع الفرقة بين الزوجين بردة الزوج لان عقد النكاح يثبت عليها للزوج سبيلا في امساكها في بيته وتاديبها ومنعها من الخروج وعليها طاعته فيما يقتضيه عقد النكاح كما قال تعالى (الرجال قوامون على النساء) فاقتضى قوله تعالى (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) وقوع الفرقة بردة الزوج وزوال سبيله عليها لانه ما دام النكاح باقيا فحقوقه ثابتة وسبيله باق عليها * فان قيل انما قال (على المؤمنين) فلا تدخل النساء فيه * قيل له اطلاق لفظ التذكير يشتمل على المؤنث والمذكر كقوله (ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) وقد اريد به الرجال والنساء وكذلك قوله

تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله) ونحوه من الالفاظ ويحتج بظاهره ايضا فى الكافر الذمى اذا اسلمت امرأته انه يفرق بينهما ان لم يسلم وفى الحربى كذلك ايضا فانه لا يجوز اقرارها تحته ابدا ويحتج به اصحاب الشافعى فى ابطال شرى الذمى للعبد المسلم لانه بالملك يستحق السبيل عليه وليس ذلك كما قالوا لان الشرى ليس هو المنفى بالآية لان الشرا ليس هو الملك والملك انما يتعقب الشرى وحينئذ يملك السبيل عليه فاذا ليس فى الآية نفى الشرى وانما فيها نفى السبيل * فان قيل اذا كان الشرى هو المؤدى الى حصول السبيل وجب أن يكون منتفيا كما كان السبيل منتفيا قيل له ليس الامر كذلك لانه ليس يمتنع أن يكون السبيل عليه منتفيا ويكون الشرى المؤدى الى حصول السبيل جائزا وانما اردت نفى الشرى بالآية نفسها فان ضممت الى الآية معنى آخر فى نفى الشرى فقد عدلت عن الاحتجاج بها وثبت بذلك ان الآية غير مانعة صحة الشرى وايضا فانه لا يستحق بصحة الشرى السبيل عليه لانه ممنوع من استخدامه والتصرف فيه الا بالبيع واخراجه عن ملكه فلم يحصل له ههنا سبيل عليه وقوله تعالى (ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم) قيل فيه وجهان احدهما يخادعون نبى الله والمؤمنين بما يظهرون من الايمان لحقن دمائهم ومشاركة المسلمين فى غنائمهم والله تعالى يخادعهم بالعقاب على خداعهم فسمى الجزاء على الفعل باسمه على مزاوجة الكلام كقوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه) والآخر انهم يعملون عمل المخادع لمالكه بما يظهرون من الايمان ويبطنون خلافه وهو يعمل عمل المخادع بما امر به من قبول ايمانهم من علمهم بان الله عليم بما يبطنون من كفرهم * وقوله تعالى (ولا يذكرون الله الا قليلا) قيل فيه انما سماه قليلا لانه لغير وجهه فهو قليل فى المعنى وان كثر الفعل منهم وقال قتادة انما سماه قليلا لانه على وجه الرياء فهو حقير غير متقبل منهم بل هو وبال عليهم وقيل انه أراد الا يسيرا من الذكر نحو ما يظهرونه للناس دون ما أمروا به من ذكر الله فى كل حال امر به المؤمنين فى قوله تعالى (فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم) واخبر ايضا انهم يقومون الى الصلاة كسالى مرآة للناس والكسل هو التثاقل عن الشىء للمشقة فيه مع ضعف الدواعى اليه فلما لم يكونوا معتقدين للايمان لم يكن لهم داع الى الصلاة الا مرآة الناس خوفا منهم * قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين) فان الولى هو الذى يتولى صاحبه بما يجعل له من النصرة والمعونة على أمره والمؤمن ولى الله بما يتولى من اخلاص طاعته والله ولى المؤمنين بما يتولى من جزائهم

على طاعته واقتضت الآية النهي عن الاستنصار بالكفار والاستعانة بهم والركون اليهم والثقة بهم وهو يدل على أن الكافر لا يستحق الولاية على المسلم بوجه ولدا كان أو غيره ويدل على أنه لا تجوز الاستعانة بأهل الذمة في الامور التي يتعلق بها التصرف والولاية وهو نظير قوله (لا تتخذوا بطانة من دونكم) وقد كره أصحابنا توكيل الذمي في الشرى والبيع ودفع المال اليه مضاربة وهذه الآية دالة على صحة هذا القول * قوله تعالى (واخلصوا دينهم لله) يدل على ان كل ما كان من أمر الدين على منهاج القرب فسبيله ان يكون خالصا لله سالما من شوب الرياء أو طلب عرض من الدنيا أو ما يحبطه من المعاصي وهذا يدل على امتناع جواز اخذ شيء من أعراض الدنيا على ما سبيله ان لا يفعل الا على وجه القربة من نحو الصلاة والاذان والحج * قوله عز وجل (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم) قال ابن عباس وقتادة الا ان يدعو على ظالمه وعن مجاهد رواية الا ان يخبر بظلم ظالمه له وقال الحسن والسدي الا ان ينتصر من ظالمه وذكر الفرات بن سليمان قال سئل عبد الكريم عن قول الله (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم) قال هو الرجل يشتمك فتشتمه ولكن ان افترى عليك فلا تفتري عليه وهو مثل قوله (ولمن انتصر بعد ظلمه) وروى ابن عيينة عن أبي نجيح عن ابراهيم بن أبي بكر عن مجاهد في قوله (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم) قال ذاك في الضيافة اذا جئت الرجل فلم يضفك فقد رخص أن تقول فيه * قال أبو بكر ان كان التاويل كما ذكر فقد يجوز أن يكون ذلك في وقت كانت الضيافة واجبة وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم الضيافة ثلاثة أيام فما زاد فهو صدقة وجائز أن يكون فيمن لا يجد ما يأكل فيستضيف غيره فلا يضيفه فهذا مذموم يجوز أن يشكى وفي هذه الآية دلالة على وجوب الانكار على من تكلم بسوء فيمن كان ظاهره الستر والصلاح لان الله تعالى قد اخبر انه لا يحب ذلك وما لا يحبه فهو الذي لا يريده فعلينا أن نكرهه وننكره وقال (الا من ظلم) فما لم يظهر لنا ظلمه فعلينا انكار سوء القول فيه * وقوله تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم) قال قتادة عوقبوا على ظلمهم وبغيهم بتحريم أشياء عليهم وفي ذلك دليل على جواز تغليظ

(قوله الضيافة ثلاثة أيام) اى في ثلاثة ايام فهو منصوب على الظرفية وقد اخذ بظاهر هذا الحديث الامام احمد فاوجب الضيافة وحمله الجمهور على المضطر او أهل الذمة المشروط عليهم ضيافة المارة وانما سمي الزائد على الثلاثة صدقة تنفير الضيف عن الاقامة اكثر من ثلاثة لان نفس ذي المروءة تابى اسم الصدقة كما في شروح الجامع الصغير (لمصححه)

المحنة عليهم بالتحريم الشرعي عقوبة لهم على ظلمهم لان الله تعالى قد أخبر في هذه الآية انه حرم عليهم طيبات بظلمهم وصدهم عن سبيل الله والذي حرم عليهم ما بينه تعالى في قوله (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم) وقوله (وأخذهم الربوا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل) يدل على أن الكفار مخاطبون بالشرائع مكلفون بها مستحقون للعقاب على تركها لان الله تعالى قد ذمهم على أكل الربا وأخبر انه عاقبهم عليه * قوله تعالى (لكن الراسخون في العلم منهم) روى عن قتادة ان لكن ههنا استثناء وقيل ان لا ولكن قد تتفقان في الايجاب بعد النفي أو النفي بعد الايجاب وتطلق الا ويراد بها لكن كقوله تعالى (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ) ومعناه لكن ان قتله خطأ فتحرير رقبة فأقيمت الا في هذا الموضع مقام لكن وتنفصل لكن من الا بان الا لاخراج بعض من كل ولكن قد تكون بعد الواحد نحو قولك ماجاءني زيد لكن عمرو وحقيقة لكن الاستدراك والا للتخصيص * قوله تعالى (يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم) روى عن الحسن أنه خطاب لليهود والنصارى لان النصارى غلت في المسيح فجاوزوا به منزلة الانبياء حتى اتخذوه الها واليهود غلت فيه فجعلوه لغير رشدة فغلا الفريقان جميعا في أمره والغلو في الدين هو مجاوزة حد الحق فيه وروى عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم ساله أن يناوله حصيات لرمي الجمار قال فناولته اياها مثل حصا الخذف فجعل يقلبهن بيده ويقول بمثلهن بمثلهن اياكم والغلو في الدين فانما هلك من قبلكم بالغلو في دينهم ولذلك قيل دين الله بين المقصر والغالي * قوله تعالى (وكلمته القيها الى مريم وروح منه) قيل في وصف المسيح بانه كلمة الله ثلاثة أوجه أحدها ما روى عن الحسن وقتادة انه كان عيسى بكلمة الله وهو قوله (كن فيكون) لا على سبيل ما اجرى العادة به من حدوثه من الذكر والانثى جميعا والثاني انه يهتدى به كما يهتدى بكلمة الله والثالث ما تقدم من البشارة به في الكتب المتقدمة التي انزلها الله تعالى على انبيائه . واما قوله تعالى (وروح منه) فلانه كان بنفخة جبريل باذن الله والنفخ يسمى روحا

(قوله الخذف) بالخاء والذال المعجمتين هو أن تجعل حصاة او نواة بين السبابتين وترمي بها كما ذكره في النهاية (لمصححه)

كقول ذي الرمة فقلت له ارفعها اليك واحيها * بروحك واقتته لها قيتة قدرا

اى بنفخك وقيل انما سماه روحا لانه يحيي الناس به كما يحيون بالارواح ولهذا المعنى سمى القرآن روحا فى قوله (وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا) وقيل لانه روح من الارواح كسائر أرواح الناس وأضافه الله تعالى اليه تشريفا له كما يقال بيت الله وسماء الله. قوله (يبين الله لكم أن تضلوا) قيل فيه انه بمعنى لئلا تضلوا فحذف لا كما تحذف مع القسم فى قولك والله ابرح قاعدا اى لا أبرح قال الشاعر

تالله يبقى على الايام ذو حيد

معناه لا يبقى وقيل يبين الله لكم كراهة أن تضلوا كقوله (واسئل القرية) يعنى أهل القرية

(سورة المائدة)

بسم الله الرحمن الرحيم

مطلب في عقود الجاهلية وعقود الاسلام

قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) روى عن ابن عباس ومجاهد ومطرف والربيع والضحاك والسدى وابن جريج والثورى قالوا العقود فى هذا الموضع أراد بها العهود وروى معمر عن قتادة قال هى عقود الجاهلية الحلف وروى جبير بن مطعم عن النبى ﷺ انه قال لا حلف فى الاسلام وأما حلف الجاهلية فلم يزده الاسلام الا شدة وروى ابن عيينة عن عاصم الاحول قال سمعت انس بن مالك يقول حالف رسول الله ﷺ بين المهاجرين والانصار فى دارنا فقيل له قد قال رسول الله ﷺ لا حلف فى الاسلام وما كان فى الجاهلية فلم يزده الاسلام الا شدة فقال حالف رسول الله ﷺ بين المهاجرين والانصار فى دارنا قال ابن عيينة انما آخى بين المهاجرين والانصار قال أبو بكر قال الله تعالى (والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) فلم يختلف المفسرون انهم فى اول الاسلام قد كانوا يتوارثون بالحلف دون النسب وهو معنى قوله (والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم) الى ان جعل الله ذوى الارحام اولى من الحليف بقوله (واولو الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين) فقد كان حلف الاسلام على التناصر والتوارث ثابتا صحيحا واما قوله لا حلف فى الاسلام فانه

(قوله كقول ذى الرمة) فى نار اقتدحها وامر صاحبه بالنفخ بها ومعنى البيت خذ النار اليك واحيها بنفخ نفسك فيها انفخا رفيقا بحيث لا تطير ولا تنطفىء والهاء فى (اقتته) راجع للروح وفى (لها) للنار والقيتة فعلة من القوت كنية من الموت يقال نفخ فى النار نفخا قوتا واقتات لها أى رفق بها (لمصححه)

(قوله ذو حيد) هو الثور الوحشى والحيد بكسر وفتح جمع حيد بفتح وسكون وهو ما التوى من القرن (لمصححه)

جائزان يريد به الحلف على الوجوه التى كان عليها الحلف فى الجاهلية وكان هذا القول منه بعد نسخ التوارث بالحلف وقد كان حلف الجاهلية على وجوه منها الحلف فى التناصر فيقول احدهما لصاحبه اذا حالفه دمى دمك وهدمى هدمك وترثنى وارثك فيتعاقدان الحلف على ان ينصر كل واحد منهما صاحبه فيدفع عنه ويحميه بحق كان ذلك او بباطل ومثله لا يجوز فى الاسلام لانه لا يجوز ان يتعاقدا الحلف على ان ينصره على الباطل ولا ان يزوى ميراثه عن ذى ارحامه ويجعله لحليفه فهذا أحد وجوه الحلف الذى لا يجوز مثله فى الاسلام وقد كانوا يتعاقدون الحلف للحماية والدفع وكانوا يدفعون الى ضرورة لانهم كانوا انشرا لا سلطان عليهم ينصف المظلوم من الظالم ويمنع القوى عن الضعيف فكانت الضرورة تؤديهم الى التحالف فيمتنع به بعضهم من بعض وكان ذلك معظم ما يراد الحلف من أجله ومن أجل ذلك كانوا يحتاجون الى الجوار وهو أن يجير الرجل أو الجماعة أو العير على قبيلة ويؤمنهم فلا ينداه مكروه منهم فجائز أن يكون أراد بقوله لا حلف فى الاسلام هذا الضرب من الحلف وكانو يحتاجون الى الحلف فى اول الاسلام لكثرة اعدائهم من سائر المشركين ومن يهود المدينة ومن المنافقين فلما اعز الله الاسلام وكثر اهله وامتنعوا بانفسهم وظهروا على اعدائهم اخبر النبى صلى الله عليه وسلم باستغنائهم عن التحالف لانهم قد صاروا كلهم يدا واحدة على اعدائهم من الكفار بما أوجب الله عليهم من التناصر والموالاة بقوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر) وقال النبى صلى الله عليه وسلم المؤمنون يد على من سواهم وقال ثلاث لا يغل عليهن قلب مؤمن اخلاص العمل لله والنصيحة لولاة الامر ولزوم جماعة المسلمين فان دعوتهم تحيط من وراءهم فزال التناصر بالحلف وزال الجوار ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم لعدى بن حاتم ولعلك أن تعيش حتى ترى المرأة تخرج من القادسية الى اليمن بغير جوار ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم لا حلف فى الاسلام واما قوله وما كان من حلف فى الجاهلية فلم يزده الاسلام الا شدة فانما يعنى به الوفاء بالعهد مما هو مجوز فى العقول مستحسن فيها نحو الحلف الذى عقده الزبير بن عبد المطلب قال النبى صلى الله عليه وسلم ما أحب ان لى بحلف حضرته حمر النعم فى دار ابن جدعان وانى أغدر به

(قوله نشرا) بالنون والشين المفتوحتين اى منتشرين متفرقين (لمصححه)

(قوله فلا ينداه) مضارع ندب من باب تعب يقال ما نديني من فلان مكروه اى ما اصابنى (لمصححه)

هاشم وزهرة وتيم تحالفوا أن يكونوا مع المظلوم ما بل بحر صوفه ولو دعيت الى مثله في الاسلام لاجبت وهو حلف الفضول وقيل ان الحلف كان على منع المظلوم وعلى التاسى في المعاش فاخبر النبي صلى الله عليه سلم انه حضر هذا الحلف قبل النبوة وانه لودعى الى مثله في الاسلام لاجاب لان الله تعالى قد أمر المؤمنين بذلك وهو شيء مستحسن في العقول بل واجب فيها قبل ورود الشرع فعلمنا ان قوله لا حلف في الاسلام انما أراد به الذي لا تجوزه العقول ولا تبيحه الشريعة وقد روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال حضرت حلف المطيبين وانا غلام وما أحب ان انكثه وان لي حمر النعم وقد كان حلف المطيبين بين قريش على ان يدفعوا عن الحرم من اراد انتهاك حرمته بالقتال فيه وأما قوله وما كان في الجاهلية فلم يزده الاسلام الا شدة فهو نحو حلف المطيبين وحلف الفضول وكل ما يلزم الوفاء به من المعاقدة دون ما كان منه معصية لا تجوز الشريعة والعقد في اللغة هو الشد تقول عقدت الحبل اذا شددته واليمين على المستقبل تسمى عقدا قال الله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) والحلف يسمى عقدا قال الله تعالى (والذين عقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم)وقال ابو عبيدة في قوله (اوفوا بالعقود) قال هي العهود والايمان وروى عن جابر في قوله (أوفوا بالعقود) قال هي عقدة النكاح والبيع والحلف والعهد وزاد زيد بن أسلم من قبله وعقد الشركة وعقد اليمين وروى وكيع عن موسى بن عبيدة عن أخيه عبد الله بن عبيدة قال العقود ستة عقد الايمان وعقد النكاح وعقدة العهد وعقدة الشرى والبيع وعقدة الحلف قال أبو بكر العقد ما يعقده العاقد على أمر يفعله هو أو يعقد على غيره فعله على وجه الزامه اياه لان العقد اذا كان في اصل اللغة الشد ثم نقل الى الايمان والعقود عقود المبايعات ونحوها فانما اريد به الزام الوفاء بما ذكره وايجابه عليه وهذا انما يتناول منه ما كان منتظرا مراعى في المستقبل من الاوقات فيسمى البيع والنكاح والاجارة وسائر عقود المعاوضات عقودا لان كل واحد منهما قد الزم نفسه التمام عليه والوفاء به وسمى اليمين على المستقبل عقدا لان الحالف قد الزم نفسه الوفاء بما حلف عليه من فعل أو ترك والشركة والمضاربة ونحوها تسمى أيضا عقودا لما وصفنا من اقتضائه الوفاء بما شرطه على كل واحد من الربح والعمل لصاحبه والزامه نفسه وكذلك العهد والامان لان معطيها قد الزم نفسه الوفاء بها وكذلك كل شرط شرطه انسان على نفسه في شيء يفعله في المستقبل فهو عقد وكذلك النذور وايجاب

القرب

القرب وما جرى مجرى ذلك وما لا تعلق له بمعنى فى المستقبل ينتظر وقوعه وانما هو على شيء ماض قد وقع فانه لا يسمى عقدا ألا ترى أن من طلق امرأته فانه لا يسمى طلاقه عقدا ولو قال لها اذا دخلت الدار فانت طالق كان ذلك عقد اليمين ولو قال والله لقد دخلت الدار امس لم يكن عاقدا لشيء ولو قال لادخلنها غدا كان عاقدا ويدلك على ذلك انه لا يصح ايجابه فى الماضي ويصح فى المستقبل لو قال على ان ادخل الدار امس كان لغوا من الكلام مستحيلا ولو قال على ان ادخلها غدا كان ايجابا مفعولا فالعقد ما يلزم به حكم فى المستقبل واليمين على المستقبل انما كانت عقدا لان الحالف قد اكد على نفسه ان يفعل ما حلف عليه بذلك وذلك معدوم فى الماضي ألا ترى ان من قال والله لا كلمن زيدا فهو مؤكد على نفسه بذلك كلامه وكذلك لو قال والله لا كلمت زيدا كان مؤكدا به نفى كلامه ملزما نفسه به ماحلف عليه من نفى أو اثبات فسمى من اجل التأكيد الذى فى اللفظ عقدا تشبيها بعقد الحبل الذى هو بيده والاستيثاق به ومن أجله كان النذر عقدا ويمينا لان الناذر ملزم نفسه ما نذره ومؤكد على نفسه ان يفعله أو يتركه ومتى صرف الخبر الى الماضي لم يكن ذلك عقدا كما لا يكون ذلك ايجابا والزاما ونذرا وهذا يبين معنى ماذكرنا من العقد على وجه التاكيد والالزام * ومما يدل على أن العقد هو ما تعلق بمعنى مستقبل دون الماضي ان ضد العقد هو الحل ومعلوم أن ماقد وقع لا يتوهم له حل عما وقع عليه بل يستحيل ذلك فيه فلما لم يكن الحل ضدا لما وقع فى الماضي علم انه ليس بعقد لانه لو كان عقدا لكان له ضد من الحل يوصف به كالعقد على المستقبل * فان قيل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وانت اذا جاء غد هو عقد ولا يلحقه الانتقاض والفسخ * قيل له جائز ان لا يقع ذلك بموتها قبل وجود الشرط فهو مما يوصف بضده من الحل ولذلك قال ابو حنيفة فيمن قال ان لم اشرب الماء الذى فى هذا الكوز فعبدى حر وليس فى الكوز ماء ان يمينه لا تنعقد ولم يكن ذلك عقدا لانه ليس له نقيض من الحل ولو قال ان لم أصعد السماء فعبدى حر حنث بعد انعقاد يمينه لان لهذا العقد نقيضا من الحل وان كنا قد علمنا انه لا يبر فيه لانه عقد اليمين على معنى متوهم معقول اذ كان صعود السماء معنى متوهما معقولا وكذلك تركه معقول جائز وشرب ماليس بموجود مستحيل توهمه فلم يكن ذلك عقدا * وقد اشتمل قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) على الزام الوفاء بالعهود والذمم التى نعقدها لاهل الحرب وأهل الذمة والخوارج وغيرهم من سائر الناس وعلى الزام الوفاء

مطلب
شرط انعقاد البر امكان البر امكانا عقليا

بالنذور والايمان وهو نظير قوله تعالى (وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها) وقوله تعالى (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) وعهد الله تعالى أوامره ونواهيه وقد روى عن ابن عباس فى قوله تعالى (أوفوا بالعقود) أى بعقود الله فيما حرم وحلل وعن الحسن قال يعنى عقود الدين واقتضى أيضا الوفاء بعقود البياعات والاجارات والنكاحات وجميع ما يتناوله اسم العقود فمتى اختلفنا فى جواز عقد أو فساده وفى صحة نذر ولزومه صح الاحتجاج بقوله تعالى (أوفوا بالعقود) لاقتضاء عمومه جواز جميعها من الكفالات والاجارات والبيوع وغيرها ويجوز الاحتجاج به فى جواز الكفالة بالنفس وبالمال وجواز تعلقها على الاخطار لان الآية لم تفرق بين شىء منها وقوله ﷺ والمسلمون عند شروطهم فى معنى قول الله تعالى (أوفوا بالعقود) وهو عموم فى ايجاب الوفاء بجميع ما يشرط الانسان على نفسه ما لم تقم دلالة تخصصه * فان قيل هل يجب على كل من عقد على نفسه يمينا أو نذرا أو شرطا لغيره الوفاء بشرطه ويكون عقده لذلك على نفسه يلزمه ما شرطه وأوجبه قيل له اما النذور فهى على ثلاثة انحاء منها نذر قربة فيصير واجبا بنذره بعد ان كان فعله قربة غير واجب لقوله تعالى (اوفوا بالعقود) وقوله تعالى (أوفوا بعهد الله اذا عاهدتم) وقوله تعالى (يوفون بالنذر) وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) وقوله تعالى (ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون) فذمهم على ترك الوفاء بالمنذور نفسه وقول النبى ﷺ لعمر بن الخطاب أوف بنذرك حين نذر ان يعتكف يوما فى الجاهلية وقوله صلى الله عليه وسلم من نذر نذرا سماه فعليه ان يفى به ومن نذر نذرا ولم يسمه فعليه كفارة يمين فهذا حكم ما كان قربة من المنذور فى لزوم الوفاء بعينه وقسم آخر وهو ما كان مباحا غير قربة فمتى نذره لا يصير واجبا ولا يلزمه فعله فاذا أراد به يمينا فعليه كفارة يمين اذا لم يفعله مثل قوله لله على أن اكلم زيدا وأدخل هذه الدار وامشى الى السوق فهذه امور مباحة لا تلزم بالنذر لان ما ليس له أصل فى القرب لا يصير قربة بالايجاب كما أن ما ليس له أصل فى الوجوب لا يصير واجبا بالنذر فان أراد به اليمين كان يمينا وعليه الكفارة اذا حنث والقسم الثالث

مطلب النذر على ثلاثة انحاء

(قوله من نذر نذرا ولم يسمه) هو عند مالك والاكثرين على النذر المطلق كقوله على نذر كما ذكره العلقمى (لمصححه)

مانذر المعصية نحو أن يقول لله على أن أقتل فلانا أو أشرب الخمر أو أغصب فلانا ماله فهذه امور هي معاص لله تعالى لا يجوز له الاقدام عليها لاجل النذر وهي باقية على ما كانت عليه من الحظر وهذا يدل على ماذكرناه في ايجاب ماليس بقربة من المباحات انها لا تصير واجبة بالنذر كما ان ما كان محظورا لا يصير مباحا ولا واجبا بالنذر وتجب فيه كفارة يمين اذا أراد يمينا وحنث لقوله صلى الله عليه وسلم لا نذر في معصية الله وكفارته كفارة يمين فالنذر ينقسم الى هذه الانحاء وأما الايمان فانها تعقد على هذه الامور من قربة أو مباح أو معصية فاذا أعقدها على قربة لم تصر واجبة باليمين ولكنه يؤمر بالوفاء به فان لم يف به وحنث لزمته الكفارة وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعبدالله بن عمر بلغني انك قلت والله لاصومن الدهر فقال نعم قال فلا تفعل ولكن صم من كل شهر ثلاثة ايام فقال اني اطيق أكثر من ذلك الى ان ورده الى أن يصوم يوما ويفطر يوما فلم يلزمه صوم الدهر باليمين فدل ذلك على ان اليمين لا يلزم بها المحلوف عليه ولذلك قال اصحابنا فيمن قال والله لاصومن غدا ثم لم يصمه فلا قضاء عليه وعليه كفارة يمين والقسم الآخر من الايمان هو أن يحلف على مباح أن يفعله فلا يلزمه فعله كما لا يلزمه فعل القربة المحلوف عليها فان شاء فعل المحلوف عليه وان شاء ترك حنث لزمته الكفارة والقسم الثالث أن يحلف على معصية فلا يجوز له ان يفعلها بل عليه ان يحنث في يمينه ويكفر عنها لقوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليات الذي هو خير وليكفر عن يمينه وقال اني لا احلف على يمين فارى غيرها خيرا منها الا فعلت الذي هو خير وكفرت عن يميني وقال الله تعالى (ولا يأتل اولو الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولى القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم) روى انها نزلت في أبي بكر الصديق حين حلف أن لا ينفق على مسطح بن أثاثة لما كان منه من الخوض في أمر عائشة رضي الله عنها فامر الله تعالى بالرجوع الى الانفاق عليه قوله تعالى (احلت لكم بهيمة الانعام) قيل في الانعام انها الابل والبقر والغنم وقال بعضهم الاطلاق يتناول الابل وان كانت منفردة وتتناول البقر والغنم اذا كانت مع الابل ولا تتناولهما منفردة عن الابل وقد روى عن الحسن القول الاول وقيل ان الانعام تقع على هذه الاصناف الثلاثة وعلى الظباء وبقر الوحش ولا يدخل فيها الحافر لانه أخذ من نعومة الوطء ويدل على هذا القول استثناؤه الصيد منها بقوله في نسق التلاوة (غير محلى الصيد وأنتم حرم)

و يدل على ان الحافر غير داخل فى الانعام قوله تعالى (والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون) ثم عطف عليه قوله تعالى (والخيل والبغال والحمير لتركبوها) فلما استانف ذكرها وعطفها على الانعام دل على انها ليست منها وقد روى عن ابن عباس انه قال فى جنين البقرة انها بهيمة الانعام وهو كذلك لان البقرة من الانعام وانما قال بهيمة الانعام وان كانت الانعام كلها من البهائم لانه بمنزلة قوله أحل لكم البهيمة التى هى الانعام فاضاف البهيمة الى الانعام وان كانت هى كما تقول نفس الانسان * ومن الناس من يظن ان هذه الاباحة معقودة بشرط الوفاء بالعقود المذكورة فى الآية وليس كذلك لانه لم يجعل الوفاء بالعقود شرطا للاباحة ولا اخرجه مخرج المجازاة ولكنه وجه الخطاب الينا بلفظ الايمان فى قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) * ولا يوجب ذلك الاقتصار بالاباحة على المؤمنين دون غيرهم بل الاباحة عامة لجميع المكلفين كفارا كانوا أو مؤمنين كما قال تعالى (ياأيها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) وهو حكم عام فى المؤمنين والكفار مع ورود اللفظ خاصا بخطاب المؤمنين وكذلك كل ما اباحه الله تعالى للمؤمنين فهو مباح لسائر المكلفين كما ان كل ما أوجبه وفرضه فهو فرض على جميع المكلفين الا أن يخص بعضهم دليل وكذلك قلنا ان الكفار مستحقون للعقاب على ترك الشرائع كما يستحقون على ترك الايمان * فان قيل اذا كان ذبح البهائم محظورا الا بعد ورود السمع به فمن لم يعتقد نبوة النبي صلى الله عليه وسلم واستباحته من طريق الشرع فحكمه فى حظره عليه باق على الاصل وقائل هذا القول يقول ان ذبح البهائم محظور على الكفار أهل الكتاب منهم وغيرهم وهم عصاة فى ذبحها وان كان اكل ماذبحه أهل الكتاب مباحا لنا وزعم هذا القائل ان للملحد ان يأكل بعد الذبح وليس له ان يذبح وليس هذا عند سائر أهل العلم كذلك لانه لو كان أهل الكتاب عصاة بذبحهم لاجل دياناتهم لوجب أن تكون ذبائحهم غير مذكاة مثل المجوسى لما كان ممنوعا من الذبح لاجل اعتقاده لم يكن ذبحه ذكاة وفى ذلك دليل على ان الكتابى غير عاص فى ذبح البهائم وانه مباح له كهو لنا واما قوله انه اذا لم يعتقد صحة نبوة النبى صلى الله عليه وسلم واستباحته من طريق الشرع فحكم حظر الذبح قائم عليه فليس كذلك لان اليهود والنصارى قد قامت عليهم حجة السمع بكتب الانبياء المتقدمين فى اباحة ذبح البهائم وأيضا فان ذلك لا يمنع صحة ذكاته لان رجلا لو ترك التسمية على الذبيحة عامدا لكان

مطلب كل ما اباحه الله تعالى للمؤمنين فهو مباح لغيرهم من سائر المكلفين الا أن يخص بعضهم دليل

عندنا عاصيا بذلك وكان لمن يعتقد جواز ترك التسمية عليها ان يأكلها ولم يكن كون الذابح عاصيا مانعا صحة ذكاته قوله عز وجل (الا ما يتلى عليكم) روى عن ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة والسدى (الا ما يتلى عليكم) يعنى قوله حرمت عليكم الميتة والدم وسائر ما حرم فى القرآن وقال آخرون الا ما يتلى عليكم من اكل الصيد وأنتم حرم فكأنه قال على هذا التاويل الا ما يتلى عليكم فى نسق هذا الخطاب قال ابو بكر يحتمل قوله (الا ما يتلى عليكم) مما قد حصل تحريمه على نحو ما روى عن ابن عباس فاذا أريد به ذلك لم يكن اللفظ مجملا لان ما قد حصل تحريمه قبل ذلك هو معلوم فيكون قوله (أحلت لكم بهيمة الانعام) عموما فى اباحة جميعها الا ما خصه الآى التى فيها تحريم ما حرم منها وجعل هذه الاباحة مرتبة على آى الحظر وهو قوله (حرمت عليكم الميتة والدم) و يحتمل أن يريد بقوله (الا ما يتلى عليكم) الا ما يبين حرمته فيكون مؤذنا بتحريم بعضها علينا فى وقت ثان فلا يسلب ذلك الآية حكم العموم أيضا ويحتمل ان يريد ان بعض بهيمة الانعام محرم عليكم الآن تحريما يرد بيانه فى الثانى فهذا يوجب اجمال قوله تعالى (احلت لكم بهيمة الانعام) لاستثنائه بعضها فهو مجهول المعنى عندنا فيكون اللفظ مشتملا على اباحة وحظر على وجه الاجمال ويكون حكمه موقوفا على البيان وأولى الاشياء بنا اذا كان فى اللفظ احتمال لما وصفنا من الاجمال والعموم حمله على معنى العموم لامكان استعماله فيكون المستثنى منه ما ذكر تحريمه فى القرآن من الميتة ونحوها * فان قيل قوله تعالى (الا ما يتلى عليكم) يقتضى تلاوة مستقبلة لا تلاوة ماضية وما قد حصل تحريمه قبل ذلك فقد تلا علينا فوجب حمله على تلاوة ترد فى الثانى * قيل له يجوز أن يريد به ما قد تلى علينا ويتلى فى الثانى لان تلاوة القرآن غير مقصورة على حال ماضية دون مستقبلة بل علينا تلاوته فى المستقبل كما تلوناه فى الماضى فتلاوة ما قد نزل قبل ذلك من القرآن ممكنة فى المستقبل وتكون حينئذ فائدة هذا الاستثناء ابانة عن بقاء حكم المحرمات قبل ذلك من بهيمة الانعام وانه غير منسوخ ولو اطلق اللفظ من غير استثناء مع تقدم نزول تحريم كثير من بهيمة الانعام لاوجب ذلك نسخ التحريم واباحة الجميع منها *قوله تعالى (غير محلى الصيد وانتم حرم)قال أبو بكر فمن الناس من يحمله على معنى الا ما يتلى عليكم من أكل الصيد وانتم حرم فيكون المستثنى بقوله (الا ما يتلى عليكم) هو الصيد الذى حرمه على المحرمين وهذا تاويل يؤدى الى اسقاط حكم الاستثناء الثانى وهو

قوله (غير محلى الصيد وانتم حرم) ويجعله بمنزلة قوله الا ما يتلى عليكم وهو تحريم الصيد على المحرم وذلك تعسف فى التاويل ويوجب ذلك أيضا ان يكون الاستثناء من اباحة بهيمة الانعام مقصورا على الصيد وقد علمنا ان الميتة من بهيمة الانعام مستثناة من الاباحة فهذا تاويل لا وجه له ثم لا يخلو من ان يكون قوله (غير محلى الصيد وانتم حرم) مستثنى مما يليه من الاستثناء فيصير بمنزلة قوله الا ما يتلى عليكم الا محلى الصيد وانتم حرم ولو كان كذلك لوجب ان يكون موجبا لاباحة الصيد فى الاحرام لانه استثناء من المحظور اذ كان مثل قوله (الا ما يتلى عليكم) سوى الصيد مما قد بين وسيبين تحريمه فى الثانى او ان يكون معناه أوفوا بالعقود غير محلى الصيد واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله) روى عن السلف فيه وجوه فروى عن ابن عباس ان الشعائر مناسك الحج وقال مجاهد الصفا والمروة والهدى والبدن كل ذلك من الشعائر وقال عطاء فرائض الله التى حدها لعباده وقال الحسن دين الله كله لقوله تعالى (ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب) أى دين الله وقيل انها اعلام الحرم نهاهم ان يتجاوزوها غير محرمين اذا ارادوا دخول مكة وهذه الوجوه كلها فى احتمال الآية والاصل فى الشعائر انها ماخوذة من الاشعار وهى الاعلام من جهة الاحساس ومنه مشاعر البدن وهى الحواس والمشاعر ايضا هى المواضع التى قد أشعرت بالعلامات وتقول قد شعرت به أى علمته وقال تعالى (لا يشعرون) يعنى لا يعلمون ومنه الشاعر لانه يشعر بفطنته لما لا يشعر به غيره واذا كان الاصل على ما وصفنا فالشعائر العلامات واحدها شعيرة وهى العلامة التى يشعر بها الشىء ويعلم فقوله تعالى (لا تحلوا شعائر الله) قد انتظم جميع معالم دين الله وهو ما اعلمناه الله تعالى وحده من فرائض دينه وعلاماتها بان لا يتجاوزوا حدوده ولا يقصروا دونها ولا يضيعوها فينتظم ذلك جميع المعانى التى رويت عن السلف من تاويلها فاقتضى ذلك حظر دخول الحرم الا محرما وحظر استحلاله بالقتال فيه وحظر قتل من لجأ اليه ويدل أيضا على وجوب السعى بين الصفا والمروة لانهما من شعائر الله على ما روى عن مجاهد لان الطواف بهما كان من شريعة ابراهيم عليه السلام وقد طاف النبى صلى الله عليه وسلم بهما فثبت انهما من شعائر الله وقوله عز وجل (ولا الشهر الحرام) روى عن ابن عباس وقتادة ان احلاله هو القتال فيه قال الله تعالى فى سورة البقرة (يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير) وقد

بينا

بينا أنه منسوخ وذكرنا قول من روى عنه ذلك وأن قوله تعالى (اقتلوا المشركين) نسخه وقال عطاء حكمه ثابت والقتال في الشهر الحرم محظور وقد اختلف في المراد بقوله (ولا الشهر الحرام) فقال قتادة معناه الأشهر الحرم وقال عكرمة هو ذو القعدة وذو الحجة ومحرم ورجب وجائز أن يكون المراد بقوله (ولا الشهر الحرام) هذه الأشهر كلها وجائز أن يكون الذي يقتضيه اللفظ واحدا منها وبقية الشهور معلوم حكمها من جهة دلالة اللفظ اذ كان جميعها في حكم واحد منها فاذا بين حكم واحد منها فقد دل على حكم الجميع قوله تعالى (ولا الهدى ولا القلائد) اما الهدى فانه يقع على كل ما يتقرب به من الذبائح والصدقات قال النبي صلى الله عليه وسلم المبتكر الى الجمعة كالمهدى بدنة ثم الذي يليه كالمهدى بقرة ثم الذي يليه كالمهدى شاة ثم الذي يليه كالمهدى دجاجة ثم الذي يليه كالمهدى بيضة فسمى الدجاجة والبيضة هديا واراد به الصدقة وكذلك قال اصحابنا فيمن قال ثوبي هذا هدى أن عليه ان يتصدق به الا أن الاطلاق انما يتناول احد هذه الاصناف الثلاثة من الابل والبقر والغنم الى الحرم وذبحه فيه قال الله تعالى (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) ولا خلاف بين السلف والخلف من أهل العلم ان ادناه شاة وقال تعالى (من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة) وقال (فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى) واقله شاة عند جميع الفقها فاسم الهدى اذا أطلق يتناول ذبح احد هذه الاصناف الثلاثة في الحرم وقوله (ولا الهدى) أراد به النهي عن احلال الهدى الذي قد جعل للذبح في الحرم واحلاله استباحة لغير ما سيق اليه من القربة وفيه دلالة على حظر الانتفاع بالهدى اذا ساقه صاحبه الى البيت أو اوجبه هديا من جهة نذر أو غيره وفيه دلالة على حظر الاكل من الهدايا نذرا كان أو واجبا من احصار أو اجزاء صيد وظاهره يمنع جواز الاكل من هدى المتعة والقران لشمول الاسم له الا ان الدلالة قد قامت عندنا على جواز الاكل منه واما قوله عز وجل (ولا القلائد) فان معناه لا تحلوا القلائد وقد روى في تاويل القلائد وجوه عن السلف فقال ابن عباس أراد الهدى المقلد قال أبو بكر هذا يدل على ان من الهدى ما يقلد ومنه ما لا يقلد والذي يقلد الابل والبقر والذي لا يقلد الغنم فحظر تعالى احلال الهدى مقلدا وغير مقلد وقال مجاهد كانوا اذا احرموا يقلدون انفسهم والبهائم من لحاء شجر الحرم فكان ذلك امنا لهم فحظر الله تعالى استباحة ما هذا وصفه وذلك منسوخ في الناس وفي البهائم غير الهدايا وروى نحوه عن قتادة في تقليد الناس

لحاء شجر الحرم وقال بعض اهل العلم اراد به قلائد الهدى بان يتصدقوا بها ولا ينتفعوا بها وروى عن الحسن انه قال يقلد الهدى بالنعال فاذا لم توجد فالجفاف تقور ثم تجعل فى اعناقها ثم يتصدق بها وقيل هو صوف يفتل فيجعل فى أعناق الهدى قال أبو بكر قد دلت الآية على أن تقليد الهدى قربة وانه يتعلق به حكم كونه هديا وذلك بان يقلده ويريد أن يهديه فيصير هديا بذلك وان لم يوجبه بالقول فتى وجد على هذه الصفة فقد صار هديا لا تجوز استباحته والانتفاع به الا بان يذبحه ويتصدق به وقد دل ايضا على أن قلائد الهدى يجب ان يتصدق بها لاحتمال اللفظ لها وكذلك روى عن النبي ﷺ فى البدن التى نحر بعضها بمكة وامر عليا بنحر بعضها وقال له تصدق بجلالها وخطمها ولا تعط الجزار منها شيئا فانا نعطيه من عندنا وذلك دليل على انه لا يجوز ركوب الهدى ولا حلبه ولا الانتفاع بلبنه لان قوله (ولا الهدى ولا القلائد) قد تضمن ذلك كله وقد ذكر الله القلائد فى غير هذا الموضع بما دل به على القربة فيها وتعلق الاحكام بها وهو قوله تعالى (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد) فلولا ما تعلق بالهدى والقلائد من الحرمات والحقوق التى هى لله تعالى كتعلقها بالشهر الحرام وبالكعبة لما ضمها اليهما عند الاخبار عما فيها من المنافع وصلاح الناس وقوامهم وروى الحكم عن مجاهد قال لم تنسخ من المائدة الا هاتان الآيتان (لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد) نسختها (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) (وان جاؤك فاحكم بينهم) الآية نسختها (وان احكم بينهم بما أنزل الله) قال أبو بكر يريد به نسخ تحريم القتال فى الشهر الحرام ونسخ القلائد التى كانوا يقلدون بها أنفسهم وبهائمهم من لحاء شجر الحرم ليامنوا به ولا يجوز ان يريد نسخ قلائد الهدى لان ذلك حكم ثابت بالنقل المتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين بعدهم وروى مالك بن مغول عن عطاء فى قوله تعالى (ولا القلائد) قال كانوا يقلدون لحاء شجر الحرم يامنون به اذا خرجوا فنزلت (لا تحلوا شعائر الله) قال أبو بكر يجوز أن يكون حظر الله انتهاك حرمة من يفعل ذلك على ما كان عليه أهل الجاهلية لان الناس كانوا مقرين بعد مبعث النبي صلى الله عليه وسلم على ما كانوا عليه من الامور التى لا يحظرها العقل الى ان نسخ

(قوله فالجفاف) جمع جف بضم الجيم وتشديد الفاء وهو وعاء الطلع ويقال للوطب الخلق جف ايضا (لمصححه)

الله منها ماشاء فنهى الله عن استحلال حرمة من تقلد بلحاء شجر الحرم ثم نسخ ذلك من قبل ان الله قد امن المسلمين حيث كانوا بالاسلام واما المشركون فقد امر الله بقتلهم حتى يسلموا بقوله تعالى (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) فصار حظر قتل المشرك الذي تقلد بلحاء شجر الحرم منسوخا والمسلمون قد استغنوا عن ذلك فلم يبق له حكم وبقى حكم قلائد الهدى ثابتا وقد حدثنا عبد الله بن محمد بن اسحاق المروزى قال حدثنا الحسين بن أبى الربيع الجرجانى قال أخبرنا عبد الرزاق قال اخبرنا الثورى عن بيان عن الشعبى قال لم تنسخ من سورة المائدة الا هذه الآية (يأيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله) وحدثنا عبد الله بن محمد قال حدثنا الحسين بن أبى الربيع قال أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن قتادة فى قوله تعالى (لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام) الآية قال منسوخ كان الرجل فى الجاهلية اذا خرج من بيته يريد الحج تقلد من السمر فلم يعرض له أحد واذا رجع تقلد قلادة شعر فلم يعرض له أحد وكان المشرك يومئذ لا يصد عن البيت فامروا أن لا يقاتلوا فى الشهر الحرام ولا عند البيت فنسختها قوله تعالى (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) وروى يزيد بن زريع عن سعيد عن قتادة فى قوله تعالى (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد) حواجز جعلها الله بين الناس فى الجاهلية وكان الرجل اذا لقى قاتل أبيه فى الشهر الحرام لم يعرض له ولم يقربه وكان الرجل لو جر كل جريرة ثم لجا الى الحرم لم يتناول ولم يقرب وكان الرجل اذا لقى الهدى مقلدا وهو يأكل العصب من الجوع لم يعرض له ولم يقربه وكان الرجل اذا أراد البيت تقلد قلادة من شعر تمنعه من الناس وكان اذا نفر تقلد قلادة من الاذخر او من لحاء شجر الحرم فنعت الناس عنه وحدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد الله قال حدثنا عبد الله ابن صالح عن معاوية بن صالح عن على بن أبى طلحة عن ابن عباس فى قوله تعالى (يأيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام) قال كان المسلمون والمشركون يحجون البيت جميعا فنهى الله تعالى المؤمنين أن يمنعوا أحدا أن يحج البيت أو يعرضوا له من مؤمن أو كافر ثم انزل الله بعد هذا (إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) وقال تعالى (ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر) وقد روى اسحاق بن يوسف عن ابن عون قال سالت الحسن هل نسخ من المائدة شيء فقال لا

وهذا يدل على ان قوله تعالى (ولا آمين البيت الحرام) انما أريد به المؤمنون عند الحسن لانه ان كان قد اريد به الكفار فذلك منسوخ بقوله (فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا) وقوله أيضا (ولا الشهر الحرام) حظر القتال فيه منسوخ بما قدمنا الا ان يكون عند الحسن هذا الحكم ثابتا على نحو ماروى عن عطاء قوله تعالى (يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا) روى عن ابن عمر انه قال أريد به الربح في التجارة وهو نحو قوله تعالى (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن التجارة في الحج فانزل الله تعالى ذلك وقد ذكرناه فيما تقدم وقال مجاهد في قوله تعالى (يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا) الاجرة والتجارة قوله تعالى (واذا حللتم فاصطادوا) قال مجاهد وعطاء في آخرين هو تعليم ان شاء صاد وان شاء لم يصد قال أبو بكر هو اطلاق من حظر بمنزلة قوله تعالى (فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من من فضل الله) لما حظر البيع بقوله (وذروا البيع) عقبه بالاطلاق بعد الصلاة بقوله (فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله) وقوله تعالى (واذا حللتم فاصطادوا) قد تضمن احراما متقدما لان الاحلال لا يكون الا بعد الاحرام وهذا يدل على ان قوله (ولا الهدى ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام) قد اقتضى كون من فعل ذلك محرما فيدل على ان سوق الهدى وتقليده يوجب الاحرام ويدل قوله (ولا آمين البيت الحرام) على انه غير جائز لاحد دخول مكة الا بالاحرام اذ كان قوله (واذا حللتم فاصطادوا) قد تضمن ان يكون من ام البيت الحرام فعليه احرام يحل منه ويحل له الاصطياد بعده وقوله (واذا حللتم فاصطادوا) قد أراد به الاحلال من الاحرام والخروج من الحرم أيضا لان النبي صلى الله عليه وسلم قد حظر الاصطياد في الحرم بقوله ولا ينفر صيدها ولا خلاف بين السلف والخلف فيه فعلمنا انه قد اراد به الخروج من الحرم والاحرام جميعا وهو يدل على جواز الاصطياد لمن حل من احرامه بالحلق وان بقاء طواف الزيارة عليه لا يمنع الاصطياد لقوله تعالى (واذا حللتم فاصطادوا) وهذا قد حل اذ كان هذا الحلق واقعا للاحلال وقوله تعالى (ولا يجرمنكم شنآن قوم ان صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا) قال ابن عباس وقتادة لا يجرمنكم لا يحملنكم وقال أهل اللغة يقال جرمني زيد على بغضك او حملني عليه وقال الفراء لا يكسبنكم يقال جرمت على أهلي أي كسبت لهم وفلان جريمة أهله أي كاسبهم قال الشاعر

جريمة

جريمة ناهض في رأس نيق * ترى لعظام ما جمعت صليبا

ويقال جرم يجرم جرما اذا قطع وقوله تعالى (شنآن قوم) قرىء بفتح النون وسكونها فمن فتح النون جعله مصدرا من قولك شنئته اشنأه شنآنا والشنآن البغض فكأنه قال ولا يجرمنكم بغض قوم وكذلك روى عن ابن عباس وقتادة قال لاعداوة قوم ومن قرأ بسكون النون فمعناه بغيض قوم فنهاهم الله بهذه الآية أن يتجاوزوا الحق الى الظلم والتعدى لاجل تعدى الكفار بصدهم المسلمين عن المسجد الحرام ومثله قول النبي ﷺ ادا الامانة الى من ائتمنك ولا تخن من خانك وقوله تعالى (وتعاونوا على البر والتقوى) يقتضى ظاهره ايجاب التعاون على كل ما كان تعالى لان البر هو طاعات الله وقوله تعالى (ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) نهى عن معاونة غيرنا على معاصى الله تعالى قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) الآية الميتة ما فارقته الروح بغير تزكية مما شرط علينا الذكاة في اباحة واما الدم فالمحرم منه هو المسفوح لقوله تعالى (قل لا أجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا) وقد بينا ذلك في سورة البقرة والدليل أيضا على ان المحرم منه هو المسفوح اتفاق المسلمين على اباحة الكبد والطحال وهما دمان وقال النبي ﷺ احلت لى ميتتان ودمان يعنى بالدمين الكبد والطحال فاباحهما وهما دمان اذ ليسا بمسفوح فدل على اباحة كل ما ليس بمسفوح من الدماء فان قيل لما حصر المباح منه بعدد دل على حظر ما عداه قيل هذا غلط لان الحصر بالعدد لا يدل على ان ما عداه حكمه بخلافه ومع ذلك فلا خلاف ان مما عداه من الدماء ما هو المباح وهو الدم الذى يبقى فى حلل اللحم بعد الذبح وما يبقى منه فى العروق فدل على ان حصره الدمين بالعدد وتخصيصها بالذكر لم يقتض حظر جميع ما عداهما من الدماء وأيضا فانه لما قال (أو دما مسفوحا) ثم قال (والدم) كانت الالف واللام للمعهود وهو الدم المخصوص بالصفة وهو ان يكون مسفوحا وقوله ﷺ احلت لى ميتتان ودمان انما ورد مؤكدا المقتضى قوله عز وجل (قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا) اذ ليسا بمسفوحين ولو لم يرد لكانت دلالة الآية كافية فى الاقتصار بالتحريم على المسفوح منه دون غيره وان

(قوله جريمة) الى آخر البيت لابى خراش الهذلى يصف عقابا تكسب لفرخها الناهض وزقه ما تأكله من لحم طير اكلته وتبقى العظام يسيل منها الصليب وهو الودك كما فى التهذيب للازهرى (لمصححه)

(قوله بغيض قوم) فعلى هذا تكون الاضافة بيانية كما فى حواشى البيضاوى (لمصححه)

الكبد والطحال غير محرمين وقوله تعالى (ولحم الخنزير) فانه قد تناول شحمه وعظمه وسائر اجزائه ألا ترى ان الشحم المخالط للحم قد اقتضاه اللفظ لان اسم اللحم يتناوله ولا خلاف بين الفقهاء في ذلك وانما ذكر اللحم لانه معظم منافعه وايضا فان تحريم الخنزير لما كان منهما اقتضى ذلك تحريم سائر أجزائه كالميتة والدم وقد ذكرنا حكم شعره وعظمه فيما تقدم وأما قوله (وما اهل لغير الله به) فان ظاهره يقتضي تحريم ما سمى عليه غير الله لان الاهلال هو اظهار الذكر والتسمية وأصله استهلال الصبي اذا صاح حين يولد ومنه اهلال المحرم فينتظم ذلك تحريم ما سمى عليه الاوثان على ما كانت العرب تفعله وينتظم ايضا تحريم ما سمى عليه اسم غير الله أي اسم كان فيوجب ذلك انه لو قال عند الذبح باسم زيد أو عمرو ان يكون غير مذكى وهذا يوجب ان يكون ترك التسمية عليه موجبا تحريمها وذلك لان أحدا لا يفرق بين تسمية زيد على الذبيحة ترك التسمية رأسا قوله تعالى (والمنخنقة) فانه روى عن الحسن وقتادة والسدى والضحاك انها التي تختنق بحبل الصائد أو غيره حتى تموت ومن نحوه حديث عباية بن رفاعة عن رافع بن خديج ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذكوا بكل شىء الا السن والظفر وهذا عندنا على السن والظفر غير المنزوعين لانه يصير في معنى المخنوق * واما قوله تعالى (والموقوذة) فانه روى عن ابن عباس والحسن وقتادة والضحاك والسدى انها المضروبة بالخشب ونحوه حتى تموت يقال فيه وقذه يقذه وقذا وهو وقيذ اذا ضربه حتى يشفي على الهلاك ويدخل في الموقوذة كل ما قتل منها على غير وجه الذكاة وقد روى ابو عامر العقدي عن زهير بن محمد عن زيد بن اسلم عن ابن عمر انه كان يقول في المقتولة بالبندقة تلك الموقوذة وروى شعبة عن قتادة عن عقبة بن صهبان عن عبد الله بن المغفل ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الخذف وقال انها لا تنكأ العدو ولا تصيد الصيد ولكنها تكسر السن وتفقأ العين * ونظير ذلك ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا محمد بن عيسى قال حدثنا جرير عن منصور عن ابراهيم عن همام عن عدى بن حاتم قال قلت يا رسول الله ارمي بالمعراض فاصيب أفآكل قال اذا رميت بالمعراض وذكرت اسم الله فاصاب فخرق فكل وان اصاب بعرضه فلا تأكل * حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا هشيم عن مجالد وزكريا وغيرهما عن الشعبي عن عدى ابن حاتم قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيد المعراض فقال ما اصاب بحده فخرق فكل وما اصاب بعرضه فقتل فانه وقيذ فلا تأكل فجعل ما اصاب بعرضه من غير

جراحة

جراحة موقوذة وان لم يكن مقدورا على ذكاته وفى ذلك دليل على ان شرط ذكاة الصيد الجراحة واسالة الدم وان لم يكن مقدورا على ذبحه واستيفاء شروط الذكاة فيه وعموم قوله (والموقوذة) عام فى المقدور على ذكاته وفى غيره مما لا يقدر على ذكاته * وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا احمد بن محمد بن النضر قال حدثنا معاوية ابن عمرو قال حدثنا زائدة قال حدثنا عاصم بن ابى النجود عن زر بن حبيش قال سمعت عمر بن الخطاب يقول يا ايها الناس هاجروا ولا تهجروا واياكم والارنب يحذفها احدكم بالعصا او الحجر يأكلها ولكن ليذك لكم الاسل الرماح والنبل واما قوله تعالى (والمتردية) فانه روى عن ابن عباس والحسن والضحاك وقتادة قالوا هى الساقطة من رأس جبل او فى بئر فتموت وروى مسروق عن عبد الله بن مسعود قال اذا رميت صيدا من على جبل فمات فلا تأكله فانى اخشى ان يكون التردى هو الذى قتله واذا رميت طيرا فوقع فى ماء فمات فلا تطعمه فانى اخشى ان يكون الغرق قتله * قال ابو بكر لما وجدهناك سببا آخر وهو التردى وقد يحدث عنه الموت حظر اكله وكذلك الوقوع فى الماء وقد روى نحو ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا أحمد بن محمد بن اسماعيل قال حدثنا ابن عرفة قال حدثنا ابن المبارك عن عاصم الاحول عن الشعبى عن عدى بن حاتم انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصيد فقال اذا رميت بسهمك وسميت فكل ان قتل الا أن تصيبه فى الماء فلا ترى أيهما قتله ونظيره ماروى عنه صلى الله عليه وسلم فى صيد الكلب انه قال اذا أرسلت كلبك المعلم وسميت فكل وان خالطه كلب آخر فلا تأكل فحظر صلى الله عليه وسلم اكله اذا وجد مع الرمى سببا آخر يجوز حدوث الموت منه مما لا يكون ذكاة وهو الوقوع فى الماء ومشاركة كلب آخر معه وكذلك قول عبد الله فى الذى يرمى الصيد وهو على الجبل فيتردى انه لا يؤكل لاجتماع سبب الحظر والاباحة فى تلفه فجعل الحكم للحظر دون الاباحة وكذلك لو اشترك مجوسى ومسلم فى قتل صيد اوذبحه لم يؤكل وجميع ماذكرنا أصل فى أنه متى اجتمع سبب الحظر وسبب الاباحة كان الحكم للحظر دون الاباحة . وأما قوله تعالى (والنطيحة) فانه روى عن الحسن والضحاك وقتادة والسدى انها المنطوحة حتى تموت وقال بعضهم هى الناطحة حتى تموت . قال أبو بكر هو عليهما جميعا فلا فرق بين أن تموت من نطحها لغيرها وبين موتها من نطح غيرها لها . وأما قوله (وما أكل السبع) فان معناه ما اكل منه السبع حتى تموت فحذف والعرب تسمى ما قتله السبع

(قوله ولا تهجروا) يقال تهجر وتمهجر اذا تشبه بالمهاجرين والمعنى اخلصوا الهجرة لله تعالى ولا تتشبهوا بالمهاجرين على غير صحة نية منكم كما ذكر ابن الاثير فى النهاية لمصححه (قوله الرماح) بيان للاسل (لمصححه)

وأكل منها كيلة السبع ويسمون الباقى منه أيضا كيلة السبع قال أبو عبيدة (ما أكل السبع) مما أكل السبع فيأكل منه ويبقى بعضه وانما هو فريسته وجميع ما تقدم ذكره فى الآية بالنهى عنه قد اريد به الموت من ذلك وقد كان أهل الجاهلية يأكلون جميع ذلك فحرمه الله تعالى ودل بذلك على أن سائر الاسباب التى يحدث عنها الموت للانعام محظور أكلها بعد أن لا يكون من فعل آدمى على وجه التذكية . وأما قوله تعالى (الا ما ذكيتم) فانه معلوم ان الاستثناء راجع الى بعض المذكور دون جميعه لان قوله (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به) لا خلاف ان الاستثناء غير راجع اليه وان ذلك لا يجوز أن تلحقه الذكاة وقد كان حكم الاستثناء ان يرجع الى ما يليه وقد ثبت انه لم يعد الى ما قبل المنخنقة فكان حكم العموم فيه قائما وكان الاستثناء عائدا الى المذكور من عند قوله (والمنخنقة) لما روى ذلك عن على وابن عباس والحسن وقتادة وقالوا كلهم ان أدركت ذكاته بان توجد له عين تطرف أو ذنب يتحرك فأكله جائز وحكى عن بعضهم انه قال الاستثناء عائد الى قوله (وما اكل السبع) دون ما تقدم لانه يليه وليس هذا بشىء لاتفاق السلف على خلافه ولانه لا خلاف ان سبعا لو أخذ قطعة من لحم البهيمة فأكلها أو تردى شاة من جبل ولم يشف بها ذلك على الموت فذكاها صاحبها ان ذلك جائز مباح الاكل وكذلك النطيحة وما ذكر معها فثبت ان الاستثناء راجع الى جميع المذكور من عند قوله (والمنخنقة) وانما قوله (الا ما ذكيتم) فانه استثناء منقطع بمنزلة قوله لكن ما ذكيتم كقوله (فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس) ومعناه لكن قوم يونس وقوله (طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى الا تذكرة لمن يخشى) معناه لكن تذكرة لمن يخشى ونظائره فى القرآن كثيرة . وقد اختلف الفقهاء فى ذكاة الموقوذة ونحوها فذكر محمد فى الاصل فى المتردية اذا أدركت ذكاتها قبل ان تموت أكلت وكذلك الموقوذة والنطيحة وما أكل السبع وعن أبى يوسف فى الاملاء انه اذا بلغ به ذلك الى حال لا يعيش فى مثله لم يؤكل وان ذكى قبل الموت وذكر ابن سماعة عن محمد انه ان كان يعيش منه اليوم ونحوه أو دونه فذكاها حلت وان كان لا يبقى الا كبقاء المذبوح لم يؤكل وان ذبح واحتج بان عمر كانت به جراحة متلفة وصحت عهوده واوامره ولو قتله قاتل فى ذلك الوقت كان عليه القود وقال مالك اذا أدركت ذكاتها وهى حية تطرف أكلت وقال الحسن بن صالح اذا صارت بحال لا تعيش أبدا لم تؤكل وان ذبحت وقال الاوزاعى اذا كان فيها حياة فذبحت

اكلت والمصيودة اذا ذبحت لم تؤكل وقال الليث اذا كانت حية وقد اخرج السبع ما في جوفها اكلت الا ما بان عنها وقال الشافعي في السبع اذا شق بطن الشاة وتستيقن انها تموت ان لم تذك فذكيت فلا باس باكلها . قال أبو بكر قوله تعالى (الا ما ذكيتم) يقتضي ذكاتها ما دامت حية فلا فرق في ذلك بين أن تعيش من مثله أو لا تعيش وان تبقى قصير المدة أو طويلها وكذلك روى عن علي وابن عباس انه اذا تحرك شيء منها صحت ذكاتها ولم يختلفوا في الانعام اذا أصابتها الامراض المتلفة التي تعيش معها مدة قصيرة أو طويلة ان ذكاتها بالذبح فكذلك المتردية ونحوها والله أعلم

باب في شرط الذكاة

قال أبو بكر قوله تعالى (الا ما ذكيتم) اسم شرعي يعتوره معان منها موضع الذكاة وما يقطع منه ومنها الآلة ومنها الدين ومنها التسمية في حال الذكر وذلك فيما كانت ذكاته بالذبح عند القدرة فاما السمك فان ذكاته بحدوث الموت فيه عن سبب من خارج وما مات حتف أنفه فغير مذكى وقد بينا ذلك فيما تقدم من الكلام في الطافي في سورة البقرة . فاما موضع الذكاة في الحيوان المقدور على ذبحه فهو اللبة وما فوق ذلك الى اللحيين وقال أبو حنيفة في الجامع الصغير لا باس بالذبح في الحلق كله اسفل الحلق واوسطه واعلاه واما ما يجب قطعه فهو الاوداج وهي أربعة الحلقوم والمريء والعرقان اللذان بينهما الحلقوم والمريء فاذا فرى المذكي ذلك أجمع فقد أكمل الذكاة على تمامها وسنتها فان قصر عن ذلك ففرى من هذه الاربعة ثلاثة فان بشر بن الوليد روى عن أبي يوسف ان أبا حنيفة قال اذا قطع اكثر الاوداج اكل واذا قطع ثلاثة منها اكل من أي جانب كان وكذلك قال أبو يوسف ومحمد ثم قال أبو يوسف بعد ذلك لا تأكل حتى تقطع الحلقوم والمريء واحد العرقين وقال مالك بن أنس والليث يحتاج ان يقطع الاوداج والحلقوم وان ترك شيئا منها لم يجزه ولم يذكر المريء وقال الثوري لا باس اذا قطع الاوداج وان لم يقطع الحلقوم وقال الشافعي أقل ما يجزي من الذكاة قطع الحلقوم والمريء وينبغي أن يقطع الودجين وهما العرقان وقد يسلان من البهيمة والانسان ثم يحييان فان لم يقطع العرقان وقطع الحلقوم والمريء جاز

(قوله والمصيودة) اسم مفعول من صاد يصيد على لغة تميم فانهم يجيزون تصحيح المفعول مما عينه ياء واما الحجازيون فانهم يقولون مصيد كما في شرح الخلاصة عند قوله (وندر) تصحيح ذي الواو وفي ذي الياء اشتهر (لمصححه)

وانما قلنا ان موضع الذكاة النحر واللبة لما روى أبو قتادة الحرانى عن حماد بن سلمة عن أبى العشراء عن أبيه قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الذكاة فقال فى اللبة والحلق ولو طعنت فى فخذها اجزأ عنك وانما يعنى بقوله صلى الله عليه وسلم لو ظننت فى تخيرها اجزأ عنها فيما لا تقدر على مذبحه. قال أبو بكر ولم يختلفوا انه جائز له قطع هذه الاربعة وهذا يدل على أن قطعها مشروط فى الذكاة ولو لا انه كذلك لما جاز له قطعها اذ كان فيه زيادة ألم بما ليس هو شرطا فى صحة الذكاة فثبت بذلك ان عليه قطع هذه الاربع الا أن اباحنيفة قال اذا قطع الاكثر جاز مع تقصيره عن الواجب فيه لانه قد قطع الاكثر والاكثر فى مثلها يقوم مقام الكل كما ان قطع الاكثر من الاذن والذنب بمنزلة قطع الكل فى امتناع جوازه عن الاضحيه وأبو يوسف جعل شرط صحة الذكاة قطع الحلقوم والمرىء واحد العرقين ولم يفرق أبو حنيفة بين قطع العرقين واحد شيئين من الحلقوم والمرىء وبين قطع هذين مع أحد العرقين اذ كان قطع الجميع مأمورا به صحة الذكاة . وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا هناد بن السرى والحسن بن عيسى مولى ابن المبارك عن ابن المبارك عن معمر عن عمرو بن عبد الله عن عكرمة عن ابن عباس زاد ابن عيسى وأبى هريرة قالا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شريطة الشيطان زاد ابن عيسى فى حديثه وهى التى تذبح فيقطع الجلد ولا يفرى الاوداج ثم تترك حتى تموت وهذا الحديث يدل على انه عليه قطع الاوداج وروى أبو حنيفة عن سعيد بن مسروق عن عباية بن رفاعة عن رافع بن خديج عن النبي صلى الله عليه وسلم قال كل ما انهر الدم وافرى الاوداج ما خلا السن والظفر . وروى ابراهيم عن أبيه عن حذيفة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذبحوا بكل ما افرى الاوداج وهراق الدم ما خلا السن والظفر فهذه الاخبار كلها توجب أن يكون فرى الاوداج شرطا فى الذكاة والاوداج اسم يقع على الحلقوم والمرىء والعرقين اللذين عن جنبيهما

فصل واما الآلة فان كل ما فرى الاوداج وانهر الدم فلا باس به والذكاة صحيحة غير ان أصحابنا كرهوا الظفر المنزع والعظم والقرن والسن لما روى فيه عن النبى صلى الله عليه وسلم واما غير ذلك فلا باس به ذكر ذلك فى الجامع الصغير وقال ابو يوسف فى الاملاء لو ان رجلا ذبح بليطة ففرى الاوداج وانهر الدم فلا باس بذلك وكذلك لو ذبح بعود وكذلك لو نحر بوتد أو بشظاظ أو بمروة لم يكن بذلك باس فاما العظم والسن والظفر

فقد

فقد نهى أن يذكى بها وجاءت فى ذلك احاديث وآثار وكذلك القرن عندنا والناب قال ولو ان رجلا ذبح بسنه أو بظفره فهى ميتة لا تؤكل وقال فى الاصل اذا ذبح بسن نفسه أو بظفر نفسه فانه قاتل وليس بذابح وقال مالك بن أنس كل ما بضع من عظم أو غيره ففرى الاوداج فلا باس به وقال الثورى كل ما فرى الاوداج فهو ذكاة الا السن والظفر وقال الاوزاعى لا يذبح بصدف البحر وكان الحسن بن صالح يكره الذبح بالقرن والسن والظفر والعظم وقال الليث لا باس بان يذبح بكل ما انهر الدم الا العظم والسن والظفر واستثنى الشافعى الظفر والسن . قال أبو بكر الظفر والسن المنهى عن الذبيحة بهما اذا كانتا قائمتين فى صاحبهما وذلك لان النبى صلى الله عليه وسلم قال فى الظفر انها مدى الحبشة وهم انما يذبحون بالظفر القائم فى موضعه غير المنزوع وقال ابن عباس ذلك الخنق وعن أبى بشر قال سألت عكرمة عن الذبيحة بالمروة قال اذا كانت حديدة لا تثرد الاوداج فكل فشرط فى ذلك ان لا تثرد الاوداج وهو ان لا تفريها ولكنه يقطعها قطعة قطعة والذبح بالظفر والسن غير المنزوع يثرد ولا يفرى فلذلك لم تصح الذكاة بهما واما اذا كانا منزوعين ففريا الاوداج فلا باس وانما كره أصحابنا منهما ما كان بمنزلة السكين الكالة ولهذا المعنى كرهوا الذبح بالقرن والعظم . وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسلم بن ابراهيم قال حدثنا شعبة عن خالد الحذاء عن أبى قلابة عن أبى الاشعث عن شداد بن أوس قال خصلتان سمعتهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب الاحسان على كل شىء فاذا قتلتم فاحسنوا قال غير مسلم فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبح وليحد احدكم شفرته وليرح ذبيحته فكانت كراهتهم للذبح بسن منزوع أو عظم أو قرن أو نحو ذلك من جهة كلاله لما يلحق البهيمة من الالم الذى لا يحتاج اليه فى صحة الزكاة . وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن مرى بن قطرى عن عدى بن حاتم انه قال قلت يا رسول الله أرأيت ان احدنا أصاب صيدا وليس معه سكين أيذبح بالمروة وشقة العصا قال امرر الدم بما شئت واذكر اسم الله . وفى حديث نافع عن كعب بن مالك عن أبيه ان جارية سوداء ذكت شاة بمروة فذكر ذلك كعب للنبى صلى الله عليه وسلم فامرهم باكلها وروى سليمان بن يسار عن

(قوله لا تثرد) هو من الثريد وهو القتل بغير ذكاة وهو ان يذبح بشىء لا يسيل الدم كما فسره فى النهاية (لمصححه)

زيد بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله وفي حديث رافع بن خديج عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما انهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا الا ما كان من سن أو ظفر

فصل وهذا الذي ذكرناه فيما كان من الحيوان مقدورا على ذبحه فيعتبر في ذكاته ماوصفنا من موضع الذكاة ومن الآلة على النحو الذي بينا واما الذي لا نقدر منه على ذبحه فان ذكاته انما تكون باصابته بما يجرح ويسيل الدم او بارسال كلب او طير فيجرحه دون ما يصدم او يهشم مما لا حد له يجرحه ولا يختلف في ذلك عندنا حكم ما يكون اصله ممتنعا مثل الصيد وما ليس بممتنع في الاصل من الانعام ثم يتوحش ويمتنع أو يتردى في موضع لا نقدر فيه على ذكاته وقد اختلف الفقهاء في ذلك في موضعين احدهما في الصيد اذا اصيب بما لا يجرحه من الآلة فقال اصحابنا ومالك والثوري اذا اصابه بعرض المعراض لم يؤكل الا ان يدرك ذكاته وقال الثوري وان رميته بحجر او بندقة كرهته الا ان تذكيه ولا فرق عند اصحابنا بين المعراض والحجر والبندقة وقال الاوزاعي في صيد المعراض يؤكل خزق اولم يخزق قال وكان ابو الدرداء وفضالة بن عبيد وعبد الله بن عمر ومكحول لا يرون به باسا وقال الحسن بن صالح اذا خزق الحجر فكل والبندقة لا تخزق وقال الشافعي ان خزق المرمى برميه أو قطع بحده اكل وما جرح بثقله فهو وقيذ وفيما قالته الجوارح فقتلته فيه قولان احدهما ان لا يؤكل حتى يجرح لقوله تعالى (من الجوارح مكلبين) والآخر انه حل قال ابو بكر ولم يختلف اصحابنا ومالك والشافعي في الكلب اذا قتل الصيد بصدمته لم يؤكل واما الموضع الآخر فما ليس بممتنع في الاصل مثل البعير والبقر اذا توحش أو تردى في بئر فقال أصحابنا اذا لم يقدر على ذبحه فانه يقتل كالصيد ويكون مذكى وهو قول الثوري والشافعي وقال مالك والليث لا يؤكل الا ان يذبح على شرائط الذكاة وروي عن علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعلقمة والاسود ومسروق مثل قول أصحابنا وقد تقدم ذكر الآثار المؤيدة لقول أصحابنا في الصيد ان شرط ذكاته ان يجرحه بماله حد ومنه ماذكر في المعراض انه ان أصاب بحده اكل وان اصاب بعرضه لم يؤكل فانه وقيذ لقوله تعالى (والموقوذة) فكل ما لا يجرح من ذلك فهو وقيذ محرم بظاهر الكتاب والسنة وفي حديث قتادة عن عقبة بن صهبان عن عبد الله بن مغفل عن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الخذف وقال انها لا تنكا العدو ولا تصيد الصيد ولكنها تكسر السن وتفقا العين فدل ذلك على ان الجراحة في مثله لا تذكي اذ ليس له حد وانما

الجراحة التي لها حكم في الذكاة هي ما يقع بما له حد ألا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المعراض ان أصابه بحده فخزق فكل وان اصابه بعرضه فلا تاكل و[illegible] يفرق بين ما يجرح ولا يجرح فدل ذلك على اعتبار الآلة وان سبيلها ان يكون لها حد في صحة الذكاة بها وكذلك قوله في الحذف انها تصيد الصيد يدل على سقوط اعتبار جراحته في صحة الذكاة اذا لم يكن له حد * واما البعير ونحوه اذا توحش او تردى في بئر فان الذي يدل على انه بمنزلة الصيد في ذكاته ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا سفيان عن عمرو بن سعيد بن مسروق عن ابيه عن عباية بن رفاعة عن رافع بن خديج قال ند علينا بعير فرميناه بالنبل ثم سال النار رسول الله ﷺ فقال ان لهذا الابل اوابد كاوابد الوحش فاذا ندمنها شيء فاصنعوا به ذلك وكلوه وقال سفيان وزاد اسماعيل بن مسلم فرميناه بالنبل حتى رهصناه فهذا يدل على اباحة اكله اذا قتله النبل لاباحة النبي صلى الله عليه وسلم من غير شرط ذكاة غيره وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن يونس قال حدثنا حماد بن سلمة عن أبي العشراء عن أبيه انه قال يارسول الله اما تكون الذكاة الا في اللبة والنحر فقال صلى الله عليه وسلم لو طعنت في فخذها لاجزأ عنك وهذا على الحال التي لا يقدر فيها على ذبحها اذ لا خلاف ان المقدور على ذبحه لا يكون ذلك ذكاته * ويدل على صحة قولنا من طريق النظر اتفاق الجميع على ان رمي الصيد يكون ذكاة له اذا قتله ثم لا يخلو المعنى الموجب لكون ذلك ذكاة من أحد وجهين اما أن يكون ذلك لجنس الصيد أو لانه غير مقدور على ذبحه فلما اتفقوا على ان الصيد اذا صار في يده حيا لم تكن ذكاته الا بالذبح كذكاة ما ليس من جنس الصيد دل ذلك على ان هذا الحكم لم يتعلق بجنسه وانما تعلق بانه غير مقدور على ذبحه في حال امتناعه فوجب مثله في غيره اذا صار بهذه الحال لوجود العلة التي من أجلها كان ذلك ذكاة للصيد * واختلف الفقهاء في الصيد يقطع بعضه فقال أصحابنا والثوري وهو قول ابراهيم ومجاهد اذا قطعه بنصفين اكلا جميعا وان قطع الثلث مما يلي الرأس اكل فان قطع الثلث الذي يلحق العجز اكل الثلثان الذي يلي الرأس ولا يؤكل الثلث الذي يلي العجز وقال ابن أبي ليلى والليث اذا قطع منه قطعة فمات الصيد مع الضربة اكلهما جميعا وقال مالك اذا قطع وسطه او ضرب عنقه اكل وان قطع فخذه لم يأكل الفخذ واكل الباقي وقال الاوزاعي اذا أبان عجزه لم يؤكل من قطع منه ويؤكل سائره وان قطعه بنصفين اكله كله وقال

مطلب في حكم الصيد اذا اقطع قطعتين

(قوله رهصناه) أي اوهناه (لمصححه)

الشافعي ان قطعه قطعتين اكله وان كانت احداهما أقل من الاخرى وان قطع يدا أو رجلا أو شيا يمكن ان يعيش بعده ساعة او اكثر ثم قتله بعد ميته اكل مالم يبن منه ولم يؤكل مابان وفيه الحياة ولو مات من القطع الاول أكلهما جميعا قال أبو بكر حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال حدثنا هاشم بن القاسم قال حدثنا عبد الرحمن بن دينار عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي واقد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماقطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة وهذا انما يتناول قطع القليل منه من غير موضع الذكاة وذلك لانه لاخلاف انه لو ضرب عنق الصيد فابان رأسه كان الجميع مذكى فثبت بذلك ان المراد مابان منها من غير موضع الذكاة وذلك انما يتناول الاقل منه لانه اذا قطع النصف أو الثلث الذي يلي الراس فانه يقطع العروق التي يحتاج الى قطعها للذكاة وهي الاوداج والحلقوم والمرئ فيكون الجميع مذكى واذا قطع الثلث مما يلي الذنب فانه لا يصادف قطع العروق التي يحتاج اليها في شرط الذكاة فيكون مابان منه ميتة لقوله صلى الله عليه وسلم مابان من البهيمة وهي حية ميتة وذلك لانه لامحالة انما يحدث الموت بعد القطع فقد بان ذلك العضو منها وهي حية فهو ميتة ومايلي الرأس كله مذكى كما لو قطع رجلها أو جرحها في غير موضع الذكاة ولم يبن منها شيا فيكون ذلك ذكاة لها لتعذر قطع موضع الذكاة

﴿ فصل ﴾ واما الدين فان يكون الرامي أو المصطاد مسلما أو كتابيا وسنذكر ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى وأما التسمية فهي أن يذكر اسم الله تعالى عند الذبح أو عند الرمي أو ارسال الجوارح والكلب اذا كان ذاكرا فان كان ناسيا لم يضره ترك التسمية وسيأتي الكلام فيه في موضعه ان شاء الله تعالى وأما قوله تعالى (وماذبح على النصب) فانه روي عن مجاهد وقتادة وابن جريج ان النصب أحجار منصوبة كانوا يعبدونها ويقربون الذبائح لها فنهى الله عن أكل ماذبح على النصب لانه مما أهل به لغير الله والفرق بين النصب والصنم ان الصنم يصور وينقش وليس كذلك النصب لان النصب حجارة منصوبة والوثن كالنصب سواء ويدل على ان الوثن اسم يقع على ماليس بمصور ان النبي ﷺ قال لعدي بن حاتم حين جاءه وفي عنقه صليب الق هذا الوثن من عنقك فسمى الصليب وثنا فدل ذلك على ان النصب والوثن اسم لما نصب للعبادة وان لم يكن مصورا ولا منقوشا وهذه ذبائح قد كان اهل الجاهلية يأكلونها فحرمها الله تعالى مع ماحرم من الميتة ولحم الخنزير وماذكر في الآية مما كان المشركون يستبيحونه وقد

مطلب في الفرق بين الصنم والنصب

قيل انها المرادة بالاستثناء المذكور في قوله تعالى (احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم) قوله تعالى (وان تستقسموا بالازلام) قيل في الاستقسام وجهان احدهما طلب علم ما قسم له بالازلام والثاني الزام انفسهم بما تامرهم به القداح كقسم اليمين والاستقسام بالازلام أن اهل الجاهلية كانوا اذا اراد احدهم سفرا أو غزوا أو تجارة أو غير ذلك من الحاجات اجال القداح وهي الازلام وهي على ثلاثة اضرب منها ما كتب عليه امرني ربي ومنها ما كتب عليه نهاني ربي ومنها غفل لا كتابة عليه يسمى المنيح فاذا خرج امرني ربي مضى في الحاجة واذا خرج نهاني ربي قعد عنها واذا خرج الغفل أجالها ثانية قال الحسن كانوا يعمدون الى ثلاثة قداح نحو ما وصفنا وكذلك قال سائر أهل العلم بالتأويل وواحد الازلام زلم وهي القداح فحظر الله تعالى ذلك وكان من فعل أهل الجاهلية وجعله فسقا بقوله (ذلكم فسق) وهذا يدل على بطلان القرعة في عتق العبيد لانها في معنى ذلك بعينه اذ كان فيه اتباع ما أخرجته القرعة من غير استحقاق لان من اعتق عبديه أو عبيدا له عند موته ولم يخرجوا من الثلث فقد علمنا أنهم متساوون في استحقاق الحرية ففي استعمال القرعة اثبات حرية غير مستحقة وحرمان من هو مساو له فيها كما يتبع صاحب الازلام ما يخرجه الامر والنهي لا سبب له غيره * فان قيل قد جازت القرعة في قسمة الغنائم وغيرها وفي اخراج النساء * قيل انما القرعة فيها لتطييب نفوسهم وبراءة للتهمة من ايثار بعضهم بها ولو اصطلحوا على ذلك جاز من غير قرعة واما الحرية الواقعة على واحد منهم فغير جائز نقلها عنه الى غيره وفي استعمال القرعة نقل الحرية عمن وقعت عليه واخراجه منها مع مساواته لغيره فيها * قوله عز وجل (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم) قال ابن عباس والسدي يئسوا أن ترتدوا راجعين الى دينهم وقد اختلف في اليوم فقال مجاهد هو يوم عرفة عام حجة الوداع (فلا تخشوهم) أن يظهروا عليكم عن ابن جريج وقال الحسن ذلك اليوم يعني به (اليوم أكملت لكم دينكم) وهو زمان النبي صلى الله عليه وسلم كله قال ابن عباس نزلت يوم عرفة وكان يوم الجمعة * قال أبو بكر اسم اليوم يطلق على الزمان كقوله (ومن يولهم يومئذ دبره) انما عنى به وقتا مبهما قوله تعالى (فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم) فان الاضطرار هو الضر الذي يصيب الانسان من جوع أو غيره ولا يمكنه الامتناع منه والمعنى ههنا من اصابة ضر الجوع وهذا يدل على اباحة ذلك عند الخوف على نفسه أو على بعض اعضائه

وقد بين ذلك فى قوله تعالى (فى مخمصة) قال ابن عباس والسدى وقتادة المخمصة المجاعة فاباح الله عند الضرورة ما كل جميع ما نص على تحريمه فى الآية ولم يمنع ما عرض من قوله (اليوم أكملت لكم دينكم) مع ما ذكرمعه من عود التخصيص الى ما تقدم ذكره من المحرمات فالذى تضمنه الخطاب فى أول السورة فى قوله (أحلت لكم بهيمة الانعام) الا مايتلى عليكم غير محلى الصيد وانتم حرم) فيه بيان اباحة الصيد فى حال الاحلال وغير داخل فى قوله (احلت لكم بهيمة الانعام) ثم بين ما حرم علينا فى قوله (حرمت عليكم الميتة) الى آخر ما ذكر ثم خص من ذلك حال الضرورة و ابان انها غير داخلة فى التحريم وذلك عام فى الصيد فى حال الاحرام وفى جميع المحرمات فمتى اضطر الى شيء منها حل له اكله بمقتضى الآية * وقوله تعالى (غير متجانف لاثم) قال ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد والسدى غير معتمد عليه فكأنه قال غير معتمد بهواه اثم وذلك بان يتناول منه بعد زوال الضرورة * وقوله عز وجل (يسئلونك ماذا احل لهم قل أحل لكم الطيبات) اسم يتناول معنيين احدهما الطيب المستلذ والآخر الحلال وذلك لان ضد الطيب هو الخبيث والخبيث حرام فاذا الطيب حلال والاصل فيه الاستلذاذ فشبه الحلال به فى انتفاء المضرة منهما جميعا وقال تعالى (يأيها الرسل كلوا من الطيبات) يعنى الحلال وقال (ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث) فجعل الطيبات فى مقابلة الخبائث والخبائث هى المحرمات وقال تعالى (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) وهو يحتمل ما حل لكم ويحتمل ما استطبتموه فقوله (قل أحل لكم الطيبات) جائز ان يريد به ما استطبتموه واستلذتموه مما لا ضرر عليكم فى تناوله من طريق الدين فيرجع ذلك الى معنى الحلال الذى لا تبعة على متناوله وجائز ان يحتج بظاهره فى اباحة جميع الاشياء المستلذة الا ما خصه الدليل قوله تعالى (وما علمتم من الجوارح) حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا يعقوب بن غيلان العمانى قال حدثنا هناد بن السرى قال حدثنا يحيى بن زكريا قال حدثنا ابراهيم بن عبيد قال حدثنى ابان بن صالح عن القعقاع بن حكيم عن سلمى عن ابى رافع قال أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اقتل الكلاب فقال الناس يارسول الله ما احل لنا من هذه الامة التى أمرت بقتلها فانزل الله (قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح) الآية حدثنا عبد الباقى قال حدثنا عبدالله بن أحمد بن حنبل وابن عبدوس بن كامل قالا حدثنا عبيدالله بن عمر الجشمى قال حدثنا ابو معشر النواء قال حدثنا عمرو بن بشير قال

مطلب
اسم الطيبات يطلق على الحلال وعلى المستلذ

مطلب
يحتج بظاهر هذه الاية فى اباحة جميع المستلذات الا ما خصه الدليل

مطلب
فى امره عليه السلام ابا رافع بقتل الكلاب

حدثنا

حدثنا عامر الشعبي عن عدي بن حاتم قال لما سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيد الكلاب لم يدر ما يقول لي حتى نزلت (وما علمتم من الجوارح مكلبين) قال أبو بكر قد اقتضى ظاهر هذا الحديث الاول أن تكون الاباحة تناولت ما علمنا من الجوارح وهو ينتظم الكلب وسائر جوارح الطير وذلك يوجب اباحة سائر وجوه الانتفاع بها فدل على جواز بيع الكلب والجوارح والانتفاع بها بسائر وجوه الانتفاع الا ما خصه الدليل وهو الاكل ومن الناس من يجعل في الكلام حذفا فجعله بمنزلة قل أحل لكم الطيبات من صيد ما علمتم من الجوارح ويستدل عليه بحديث عدي ابن حاتم الذي ذكرناه حين سأله عن صيد الكلاب فانزل الله تعالى (وما علمتم من الجوارح مكلبين) وحديث أبي رافع فيه أنه سئل عما أحل من الكلاب التي امروا بقتلها فانزل الله تعالى الآية وليس يمتنع أن تكون الآية منتظمة لاباحة الانتفاع بالكلاب وبصيدها جميعا وحقيقة اللفظ تقتضي الكلاب انفسها لان قوله (وما علمتم) يوجب اباحة ما علمنا واضمار الصيد فيه يحتاج الى دلالة وفي فحوى الآية دليل على اباحة صيدها ايضا وهو قوله (فكلوا مما امسكن عليكم) فحمل الآية على المعنيين واستعمالها فيهما على الفائدتين أولى من الاقتصار على أحدهما وقد دلت الآية أيضا على ان شرط اباحة الجوارح أن تكون متعلمة لقوله (وما علمتم من الجوارح) وقوله (تعلمونهن مما علمكم الله) * واما الجوارح فانه قد قيل انها الكواسب للصيد على أهلها وهي الكلاب وسباع الطير التي يصاد وغيرها واحدها جارح ومنه سميت الجارحة لانه يكسب بها قال الله تعالى (ما جرحتم بالنهار) يعني ما كسبتم ومنه (أم حسب الذين اجترحوا السيئات) وذلك يدل على جواز الاصطياد بكل ما علم الاصطياد من سائر ذي الناب من السباع وذي المخلب من الطير وقيل في الجوارح انها ما تجرح بناب أو مخلب قال محمد في الزيادات اذا صدم الكلب الصيد ولم يجرحه فمات لم يؤكل لانه لم يجرحه بناب أو مخلب ألا ترى الى قوله تعالى (وما علمتم من الجورح مكلبين) فانما يحل صيد ما يجرح بناب أو مخلب واذا كان الاسم يقع عليهما فليس يمتنع أن يكونا مرادين باللفظ فيريد بالكواسب ما يكسب بالاصطياد فيفيد الاصناف التي يصطاد بها من الكلاب والفهود وسباع الطير وجميع ما يقبل التعليم ويفيد مع ذلك في شرط الذكاة وقوع الجراحة بالمقتول من الصيد وان ذلك شرط ذكاته * ويدل أيضا على أن الجراحة مرادة حديث النبي صلى الله عليه وسلم في المعراض انه ان خزق بحده فكل

وان أصاب بعرضه فلا تاكل ومتى وجدنا للنبي صلى الله عليه وسلم حكما يواطيء معنى ما في القرآن وجب حمل مراد القرآن عليه وان ذلك مما أراد الله تعالى به . وقوله تعالى (مكلبين) قد قيل فيه وجهان أحدهما ان المكلب هو صاحب الكلب الذي يعلمه الصيد ويؤدبه وقيل معناه مضرين على الصيد كما تضرى الكلاب والتكليب هو التضرية يقال كلب كلب اذا ضرى بالناس وليس في قوله (مكلبين) تخصيص للكلاب دون غيرها من الجوارح اذ كانت التضرية عامة فيهن وكذلك ان أراد تأديب الكلب وتعليمه كان ذلك عموما في سائر الجوارح . وقد اختلف السلف فيما قتلته الجوارح غير الكلاب فروى مروان العمرى عن نافع عن على بن الحسين قال الصقر والبازى من الجوارح مكلبين وروى معمر عن ليث قال سئل مجاهد عن البازى والفهد وما يصاد به من السباع فقال هذه كلها جوارح وروى ابن جريج عن مجاهد في قوله تعالى (من الجوارح مكلبين) قال الطير والكلاب وروى معمر عن ابن طاوس عن أبيه (وما علمتم من الجوارح مكلبين) قال الجوارح الكلاب وما تعلم من البزاة والفهود وروى اشعث عن الحسن (وما علمتم من الجوارح مكلبين) قال الصقر والبازى والفهد بمنزلة الكلب وروى صخر بن جويرية عن نافع قال وجدت في كتاب لعلى بن أبي طالب قال لا يصلح اكل ما قتلته البزاة وروى ابن جريج عن نافع قال قال عبد الله فاما ما صاد من الطير البزاة وغيرها فما أدركت ذكاته فذكيته فهو لك والا فلا تطعمه وروى سلمة ابن علقمة عن نافع ان عليا كره ما قتلت الصقور وروى أبو بشر عن مجاهد انه كان يكره صيد الطير ويقول (مكلبين) انما هي الكلاب . قال أبو بكر فتاول بعضهم قوله (مكلبين) على الكلاب خاصة وتاوله بعضهم على الكلاب وغيرها ومعلوم ان قوله تعالى (وما علمتم من الجوارح) شامل للطير والكلاب ثم قوله (مكلبين) محتمل لان يريد به الكلاب ويحتمل أن يريد به جميع ما تقدم ذكره من الجوارح والكلاب منها ويكون قوله (مكلبين) بمعنى مؤدبين أو مضرين ولا يخصص ذلك بالكلاب دون غيرها فوجب حمله على العموم وان لا يخصص بالاحتمال ولا نعلم خلافا بين فقهاء الامصار في اباحة صيد الطير وان قتل وانه كصيد الكلب . قال أصحابنا ومالك والثورى والاوزاعى والليث والشافعى ما علمت من كل ذى مخلب من الطير وذى ناب من السباع فانه يجوز صيده وظاهر الآية يشهد لهذه المقالة لانه اباح صيد الجوارح وهو مشتمل على جميع ما يجرى بناب أو مخلب وعلى ما يكسب على أهله بالاصطياد لم يفرق فيه

بين الكلب وبين غيره. وقوله تعالى (وما علمتم من الجوارح مكلبين) يدل على أن شرط اباحة صيد هذه الجوارح أن تكون معلمة وانها اذا لم تكن معلمة فقتلت لم يكن مذكى وذلك لان الخطاب خرج على سؤال السائلين عما يحل من الصيد فاطلق لهم اباحة صيد الجوارح المعلمة وذلك شامل لجميع ما شملته الاباحة وانتظمه الاطلاق لان السؤال وقع عن جميع ما يحل لهم من الصيد فخص الجواب باوصاف المذكورة فلا تجوز استباحة شيء منه الاعلى الوصف المذكور ثم قال تعالى (تعلمونهن مما علمكم الله) فروى عن سلمان وسعد ان تعليمه أن يضرى على الصيد ويعود الى الف صاحبه حتى يرجع اليه ولا يهرب عنه وكذلك قال ابن عمر وسعيد بن المسيب ولم يشرطوا فيه ترك الاكل وروى عن غيرهما ان ذلك من تعليم الكلب وان من شرط اباحة صيده ان لا ياكل منه فان أكل منه لم يؤكل وهو قول ابن عباس وعدى بن حاتم وأبى هريرة وقالوا جميعا فى صيد البازى انه يؤكل وان أكل منه وانما تعليمه ان تدعوه فيجيبك

مطلب لا يؤكل صيد الكلب المعلم اذا اكل منه ويؤكل صيد البازى وان اكل منه

ذكر اختلاف الفقهاء فى ذلك

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر اذا أكل الكلب من الصيد فهو غير معلم لا يؤكل صيده ويؤكل صيد البازى وان أكل وهو قول الثورى وقال مالك والاوزاعى والليث يؤكل وان اكل الكلب منه وقال الشافعى لا يؤكل اذا اكل الكلب منه والبازى مثله فى القياس . قال أبو بكر اتفق السلف المجيزون لصيد الجوارح من سباع الطير ان صيدها يؤكل وان اكلت منه منهم سعد وابن عباس وسلمان وابن عمر وأبو هريرة وسعيد بن المسيب وانما اختلفوا فى صيد الكلب فقال على بن أبى طالب وابن عباس وعدى بن حاتم وأبو هريرة وسعيد بن جبير وابراهيم لا يؤكل صيد الكلب اذا أكل منه وقال سلمان وسعد وابن عمر يؤكل صيده وان لم يبق منه الاثلثه وهو قول الحسن وعبيد بن عمير واحدى الروايتين عن أبى هريرة وعطاء وسليمان بن يسار وابن شهاب . قال أبو بكر معلوم من حال الكلب قبوله التأديب فى ترك الاكل فجائز أن يعلم تركه ويكون تركه للاكل علما للتعليم ودلالة عليه فيكون تركه للاكل من شرائط صحة ذكاته ووجود الاكل مانع من صحة ذكاته واما البازى فانه معلوم انه لا يمكن تعليمه بترك الاكل وانه لا يقبل التعلم من هذه الجهة فاذ كان الله قد اباح صيد جميع الجوارح على شرط التعليم فغير جائز أن يكون من شرط التعليم للبازى تركه الاكل اذ لا سبيل الى تعليمه ذلك ولا يجوز أن يكلفه الله

تعليم مالا يصح منه التعلم وقبول التأديب فثبت ان ترك الاكل ليس من شرائط تعلم البازى وجوارح الطير وكان ذلك من شرائط تعلم الكلب لانه يقبله ويمكن تاديبه به . ويشبه أن يكون ماروى عن على بن أبى طالب وغيره فى حظر ماقتله البازى من حيث كان عندهم ان من شرط التعليم ترك الاكل وذلك غير ممكن فى الطير فلم يكن معلما فلا يكون ماقتله مذكى الا أن ذلك يؤدى الى أن لا تكون لذكر التعليم فى الجوارح من الطير فائدة اذ كان صيدها غير مذكى وان يكون المعلم وغير المعلم فيه سواء وذلك غير جائز لان الله تعالى قد عمم الجوارح كلها وشرط تعليمها ولم يفرق بين الكلب وبين الطير فوجب استعمال عموم اللفظ فيها كلها فيكون من جوارح الطير مايكون معلما وكذلك من الكلاب وان اختلفت وجوه تعليمها فيكون من تعليم الكلاب ونحوها ترك الاكل ومن تعليم جوارح الطير أن يجيبه اذا دعاه ويالفه ولا ينفر عنه حتى يكون التعليم عاما فى جميع ماذكر فى الآية ومن الدليل على أن من شرائط ذكاة صيد الكلب ونحوه ترك الاكل قول الله تعالى (فكلوا مما امسكن عليكم) ولا يظهر الفرق بين امساكه على نفسه وبين امساكه علينا الا بترك الاكل ولو لم يكن ترك الاكل مشروطا لزالت فائدة قوله (فكلوا مما امسكن عليكم) فلما كان ترك الاكل علما للامساكه علينا وكان الله انما اباح لنا اكل صيدها بهذه الشريطة وجب أن يكون ماامسكه على نفسه محظورا فان قيل فقد يأكل البازى منه ويكون مع الاكل ممسكا علينا قيل له الامساك علينا انما هو مشروط فى الكلب ونحوه فاما الطير فلم يشرط فيه أن يمسكه علينا لما قدمناه بديا ويدل على ان امساك الكلب علينا أن لا يأكل منه وانه متى أكل منه كان ممسكا على نفسه ماروى عن ابن عباس انه قال اذا اكل منه الكلب فلا تأكل فانما امسك على نفسه فاخبر ان الامساك علينا تركه للاكل فاذا كان اسم الامساك يتناول ماذكره ولو لم يتناوله لم يتناوله عليه وجب حمل الآية عليه من حيث صار ذلك اسماله وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ذلك ايضا فثبتت حجته من وجهين احدهما بيان معنى الآية والمراد بها والثانى نص السنة فى تحريم ذلك حدثنا عبد الباقى ابن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا الحميدى قال حدثنا سفيان قال حدثنا مجالد عن الشعبى عن عدى بن حاتم قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيد الكلب المعلم فقال اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل مما امسك عليك فان اكل منه فلا تأكل فانما امسك على نفسه وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا شعبة عن عبد الله بن أبى السفر عن الشعبى قال قال

عدى بن حاتم سألت رسول الله ﷺ عن المعراض فقال اذا اصاب بحده فكل واذا اصاب بعرضه فلا تاكل فانه وقيذ قلت ارسل كلبي قال اذا سميت فكل والا فلا تاكل وان اكل منه فلا تاكل فانما امسك على نفسه وقال ارسل كلبي فاجد عليه كلبا آخر قال لا تاكل لانك انما سميت على كلبك فثبت بهذا الخبر مراد الله تعالى بقوله (فكلوا مما امسكن عليكم) ونص النبي ﷺ على النهى عن اكل ما اكل منه الكلب فان قيل قد روى حبيب المعلم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابى ثعلبة الخشنى فكل مما امسك عليك الكلب قال فان اكل منه قال وان اكل منه قيل له هذا اللفظ غلط فى حديث أبى ثعلبة وذلك لان حديث أبى ثعلبة قد رواه عنه ابو ادريس الخولانى وابو اسماء وغيرهما فلم يذكرا فيه هذا اللفظ وعلى انه لو ثبت ذلك فى حديث أبى ثعلبة كان حديث عدى بن حاتم اولى من وجهين احدهما من موافقته لظاهر الآية فى قوله (فكلوا مما امسكن عليكم) والثانى ما فيه من حظر ما اكل منه الكلب ومتى ورد خبران فى احدهما حظر شيء وفى الآخر اباحته فخبر الحظر اولاهما بالاستعمال فان قيل معنى قوله (فكلوا مما امسكن عليكم) أن يحبسه علينا بعد قتله له فهذا هو امساكه علينا فيقال له هذا غلط لانه قد صار محبوسا بالقتل فلا يحتاج الكلب الى أن يحبسه علينا بعد قتله فهذا لا معنى له فان قيل قتله هو حبسه علينا قيل له هذا ايضا لا معنى له لانه يصير تقديره الآية على هذا فكلوا مما قتلن عليكم وهذا يسقط فائدة الآية لان اباحة ما قتلنه قد تضمنته الآية قبل ذلك فى قوله تعالى (وما علمتم من الجوارح) وهو يعنى صيد ما علمنا من الجوارح جوابا لسؤال من سال عن المباح منه وعلى ان الامساك ليس بعبارة عن القتل لانه قد يمسكه علينا وهو حى غير مقتول فليس امساكه علينا اذا الا أن يحبسه حتى يجيء صاحبه ولا يخلو الامساك علينا من أن يكون حبسه اياه علينا من غير قتل أو حبسه علينا بعد قتله أو تركه للاكل منه بعد قتله ومعلوم انه لم يرد به حبسه علينا وهو حى غير مقتول لاتفاق الجميع على أن ذلك غير مراد وان حبسه علينا حيا ليس بشرط فى اباحة اكله لانه لو كان كذلك لكان لا يحل اكل ما قتله ولا يجوز ايضا أن يكون المراد حبسه علينا بعد قتله وان اكل منه لان ذلك لا معنى له لان الله تعالى جعل امساكه علينا شرطا فى الاباحة ولا خلاف انه لو قتله ثم تركه وانصرف عنه ولم يحبسه علينا انه يجوز اكله فعلمنا ان ذلك غير مراد فثبت ان المراد تركه الاكل * فان قيل قوله ﴿فكلوا مما امسكن عليكم﴾ يقتضى اباحة ما بقى من الصيد بعد اكله لانه

مطلب

متى ورد خبران في حظر شيء وفي اباحته فالحاظر اولى

قد امسكه علينا اذا لم يا كله وانما لم يمسك علينا الماكول منه دون مابقى منه فقد اقتضى ظاهر الآية اباحة اكل الباقى اذ هو ممسك علينا * قيل له هذا غلط من وجوه احدها ان من روى عنه معنى الامساك من السلف قالوا فيه قولين احدهما ان لا يا كل منه وهو قول ابن عباس وقول من قال حبسه علينا بعد القتل ولم يقل احد منهم ان ترك اكل الباقى منه بعد ما أكل هو امساك فبطل هذا القول والثانى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال اذا أ كل منه فلا تأ كل فانما امسك على نفسه فلم يجعله ممسكا علينا ما بقى منه اذا كان قد اكل منه شيئا والثالث انه يصير فى معنى قوله فكلوا مما قتله من غير ذكر امساك اذ معلوم ان ما قد اكله لا يجوز أن يتناوله الخطر فيؤدى ذلك الى اسقاط فائدة ذكر امساكه علينا وأيضا فانه اذا اكل منه فقد علمنا انه انما اصطاد لنفسه وامسكه عليها ولم يمسكه علينا باصطياده وتركه اكل بعضه بعد ما اكل منه ما اكل لا يكسبه فى الباقى حكم الامساك علينا لانه لا يجوز ان يترك اكل الباقى لانه قد شبع ولم يحتج اليه لا لانه امسكه علينا وفى اكله منه بديا دلالة على انه لم يمسكه علينا باصطياده وهذا الذى يجب علينا اعتباره فى صحة التعليم وهو ان يعلم انه ينبغى ان يصطاده لنا ويمسكه علينا فاذا أ كل منه علمنا انه لم يبلغ حد التعليم فان قيل الكلب انما يصطاد ويمسك لنفسه لا لصاحبه الا ترى انه لو كان شبعان حين أرسل لم يصطد وهو انما يضرى على الصيد بان يطعم منه فليس اذا فى اكله منه نفى التعليم والامساك علينا ولو اعتبر ما ذكرتم فيه لاحتجنا الى اعتبار نية الكلب وضميره وذلك مما لا نعلمه ولا نقف عليه بل لا نشك أن نيته وقصده لنفسه قيل له اما قولك انه يصطاد ويمسك لنفسه فليس كذلك لانه لو كان كذلك لما ضرب حتى يترك الاكل ولما تعلم ذلك اذا علم فلما كان اذا علم ترك الاكل تعلم ذلك ولم يا كل منه علمنا انه متى ترك الاكل فهو ممسك له علينا معلم لما شرط الله تعالى من تعليمه فهو حينئذ مصطاد لصاحبه ممسك عليه وقولك انه لو كان يصطاد لصاحبه لكان يصطاد فى حال الشبع فهو يصطاد فى حال الشبع لصاحبه ويمسكه عليه اذا ارسله صاحبه وهو اذا كان معلما لم يمتنع من الاصطياد اذا أرسله واما قولك انه يضرى على الصيد بانه يطعم منه فانه انما يطعمه منه بعد امساكه على صاحبه واما ضمير الكلب ونيته فان الكلب يعلم ما يراد منه بالتعليم فينتهى اليه كما يعرف الفرس ما يراد منه بالزجر ورفع السوط ونحوه والذى يعلم به ذلك من الكلب تركه للاكل ومتى اكل منه فقد علم منه انه قصد بذلك امساكه على نفسه دون صاحبه * ومما يدل على ما ذكرنا وان تعليم الكلب انما يكون

بتركه

بتركه الا كل انه معلوم انه الوف غير مستوحش فلا يجوز ان يكون تعليمه ليتالف ولا يستوحش فوجب ان يكون بتركه الا كل والبازى من جوارح الطير هو مستوحش فى الاصل و لا يجوز أن يكون تعليمه بان يضرب ليترك الا كل فثبت ان تعليمه بالفه لصاحبه وزوال الوحشة منه بان يدعوه فيجيبه فيزول بذلك عن طبعه الاول ويكون ذلك علما لتعليمه * وقوله تعالى (فكلوا مما امسكن عليكم) قيل فيه ان من دخلت للتبعيض ويكون معنى التبعيض فيه ان بعض مايمسكه عليه مباح دون جميعه وهو الذى يجرحه فيقتله دون مايقتله بصدمه من غير جراحة وقال بعضهم ان من ههنا زائدة للتاكيد كقوله تعالى (يكفر عنكم من سيئاتكم) وقال بعض النحويين هذا خطا لانها لا تزاد فى الموجب وانما تزاد فى النفى والاستفهام وقوله تعالى (يكفر عنكم من سيئاتكم) ابتداء الغاية أى يكفر عنكم اعمالكم التى تحبون سترها عليكم من سيئاتكم قال ويجوز أن يكون بمعنى يكفر عنكم من السيئات مايجوز تكفيره فى الحكمة دون مالا يجوز لانه خطاب عام لسائر المكلفين وقال ابو حنيفة فى الكلب اذا اكل من الصيد وقد صاد قبل ذلك صيدا كثيرا ولم يا كل منه أن جميع ماتقدم حرام لانه قد تبين حين اكل انه لم يكن معلما وقد كان الحكم بتعليمه بديا حين ترك الاكل من طريق الاجتهاد وغالب الظن والحكم بنفى التعليم عند الاكل من طريق اليقين ولا حظ للاجتهاد مع اليقين وقد يترك الاكل بديا وهو غير معلم كما يترك سائر السباع فرائسها عند الاصطياد ولا يا كلها ساعة الاصطياد فانما يحكم اذا كثر منه ترك الاكل بحكم التعليم من جهة غالب الظن فاذا اكل منه بعد ذلك حصل اليقين بنفى التعليم فيحرم ماقد اصطاده قبل ذلك وقال ابو يوسف ومحمد اذا ترك الاكل ثلاث مرات فهو معلم فان اكل بعد ذلك لم يحرم ماتقدم من صيده لانه جائز ان يكون قد نسى التعليم فلم يحرم ماقد حكم باباحته بالاحتمال وينبغى أن يكون مذهب ابى حنيفة محمولا على انه اكل فى مدة لا يكاد ينسى فيها فان تطاولت المدة فى الاصطياد ثم اصطاد فاكل منه وفى مثل تلك المدة يجوز ان ينسى فانه ينبغى أن لا يحرم ماتقدم ويكون موضع الخلاف بينه وبين أبى يوسف ومحمد انهما يعتبران فى شرط التعليم ترك الاكل ثلاث مرات وأبو حنيفة لا يحده وانما يعتبر مايغلب فى الظن من حصول التعليم فاذا غلب فى الظن انه معلم بترك الاكل ثم أرسل مع قرب المدة فاكل منه فهو محكوم بانه غير معلم فيما ترك اكله وان تطاولت المدة بارساله بعد ترك الاكل حتى يظن فى مثلها نسيان التعليم لم يحرم ماتقدم وابو يوسف ومحمد

مطلب
لاحظ للاجتهاد مع اليقين

يقول لانه اذا ترك الاكل ثلاث مرات ثم اصطاده فأكل في مدة قريبة أو بعيدة لم يحرم ما تقدم من صيده فيظهر موضع الخلاف بينهم ههنا قوله تعالى (واذكروا اسم الله عليه) قال ابن عباس والحسن والسدي يعني على ارسال الجوارح قال ابو بكر قوله (واذكروا اسم الله عليه) امر يقتضي الايجاب ويحتمل أن يرجع الى الاكل المذكور في قوله (فكلوا مما امسكن عليكم) ويحتمل أن يعود الى الارسال لان قوله (وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله) قد تضمن ارسال الجوارح المعلمة على الصيد فجائز عود الامر بالتسمية اليه ولو احتماله لذلك لما تاوله السلف عليه واذا كان ذلك كذلك وقد تضمن الامر بالذكر ايجابه واتفقوا ان الذكر غير واجب على الاكل فوجب استعمال حكمه على الارسال اذ كان مختلفا فيه واذا كانت التسمية واجبة على الارسال صارت من شرائط الذكاة كتعليم الجوارح وكون المرسل ممن تصح ذكاته واسالة دم الصيد بما يجرح وله حد فاذا تركها لم تصح ذكاته كما لا تصح ذكاته مع ترك ماذكرنا من شرائط الذكاة والذي تقتضيه الآية فساد الذكاة عند ترك التسمية عامدا وذلك لان الامر لا يتناول الناسي اذ لا يصح خطابه فلذلك قال اصحابنا ان ترك التسمية ناسيا لا يمنع صحة الذكاة اذ هو غير مكلف بها في حال النسيان وسنذكر ايجاب التسمية على الذبيحة عند قوله (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) اذا انتهينا اليه ان شاء الله * وقد روي في التسمية على ارسال الكلب ما حدثنا محمد بن بكر قال أبو داود قال حدثنا محمد بن كثير قال حدثنا شعبة عن عبد الله ابن أبي السفر عن الشعبي قال قال عدي بن حاتم سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت ارسل كلبي قال اذا سميت فكل والا فلا تأكل وان أكل منه فلا تأكل فانما أمسك على نفسه وقال ارسل كلبي فاجد عليه كلبا آخر قال لا تأكل لانك انما سميت على كلبك فنهاه عن أكل ما لم يسم عليه وما شاركه كلب آخر لم يسم عليه فدل على أن من شرائط ذكاة الصيد التسمية على الارسال وهذا يدل ايضا على أن حال الارسال بمنزلة حال الذبح في وجوب التسمية عليه * وقد اختلف الفقهاء في اشياء من امر الصيد منها الاصطياد بكلب المجوسي فقال أصحابنا ومالك والاوزاعي والشافعي لا باس بالاصطياد بكلب المجوسي اذا كان معلما وان كان الذي علمه مجوسيا بعد أن يكون الذي أرسله مسلما وقال الثوري اكره الاصطياد بكلب المجوسي الا أن يأخذه من تعليم المسلم . قال أبو بكر ظاهر قوله تعالى (فكلوا مما امسكن عليكم) يقتضي جواز صيده واباحة اكله ولم يفرق بين أن يكون مالكه مسلما أو مجوسيا وأيضا فان

الكلب آلة كالسكين يذبح بها والقوس يرمى عنها فواجب أن لا يختلف حكم الكلب لمن كان كسائر الآلات التى يصطاد بها وايضا فلا اعتبار بالكلب وانما الاعتبار بالمرسل ألا ترى ان مجوسيا لو اصطاد بكلب مسلم لم يجز اكله وكذلك اصطياد المسلم بكلب المجوسى ينبغى أن يحل اكله * فان قيل قال الله تعالى (يسئلونك ماذا أحل لهم قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله) ومعلوم ان ذلك خطاب للمؤمنين فواجب أن يكون تعليم المسلم شرطا فى الاباحة . قيل له لا يخلو تعليم المجوسى من أن يكون مثل تعليم المسلم المشروط فى اباحة الذكاة أو مقصرا عنه فان كان مثله فلا اعتبار بالمعلم وانما الاعتبار بحصول التعليم ألا ترى انه لو ملكه مسلم وهو معلم كتعليم المسلم جاز أكل ما صاده فاذا الاعتبار بالملك وانما الاعتبار بالتعليم وان كان تعليم المجوسى مقصرا عن تعليم المسلم حتى يخل عند الاصطياد ببعض شرائط الذكاة فهذا كلب غير معلم ولا يختلف حينئذ حكم ملك المجوسى والمسلم فى حظر ما يصطاده واما قوله (تعلمونهن مما علمكم الله) فانه وان كان خطابا للمسلمين فالمقصد فيه حصول التعليم للكلب فاذا علمه المجوسى كتعليم المسلم فقد وجد المعنى المشروط فلا اعتبار بعد ذلك بملك المجوسى . واختلفوا فى الصيد يدركه حيا فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد فيمن يدرك صيد الكلب أو السهم فيحصل فى يده حيا ثم يموت فانه لا يؤكل وان لم يقدر على ذبحه حتى مات وقال مالك والشافعى ان لم يقدر على ذبحه حتى مات اكل وان مات فى يده وان قدر على ذبحه فلم يذبحه لم يؤكل وان لم يحصل فى يده وقال الثورى ان قدر أن يأخذه من الكلب فيذبحه فلم يفعل لم يؤكل وقال الاوزاعى اذا امكنه أن يذكيه ولم يفعل لم يؤكل وان لم يمكنه حتى مات بعد ما صار فى يده اكل وقال الليث ان أدركه فى فى الكلب فاخرج سكينة من خفه أو منطقته ليذبحه فمات اكله وان ذهب ليخرج السكين من خرجه فمات قبل أن يذبحه لم يأكله قال أبو بكر اذا حصل فى يده حيا فلا اعتبار بامكان ذبحه أو تعذره فى أن شرط ذكاته الذبح وذلك لان الكلب انما حل صيده لامتناع الصيد وتعذر الوصول اليه الا من هذه الجهة فاذا حصل فى يده حيا فقد زال المعنى الذى من أجله ابيح صيده وصار بمنزلة سائر البهائم التى يخاف عليها الموت فلا تكون ذكاته الا بالذبح سواء مات فى وقت لا يقدر على ذبحه أو قدر عليه والمعنى فيه كونه حيا . فان قيل انما لم تكن ذكاة سائر البهائم الا بالذبح لان ذبحها قد كان مقدورا عليه ولو مات حتف انفها لم يكن ذلك ذكاة وجراحة الكلب والسهم قد كانت تكون ذكاة للصيد لو لم يحصل فى يده حتى مات فاذا صار فى يده ولم يبق

من حياته بمقدار ما يدرك ذكاته فهو مذكى بجراحة الكلب وهو بمنزلة ما لو صار في يده بعد الموت * قيل له هذا على وجهين أحدهما أن يكون الكلب قد جرحه جراحة لا يعاش من مثلها الا مثل حياة المذبوح وذلك بان يكون قد قطع أوداجه أو شق جوفه فاخرج حشوته فاذا كان ذلك كذلك كانت جراحته ذكاة له سواء امكن بعد ذلك ذبحه أو لم يمكن فهذا الذي تكون جراحة الكلب ذكاة له وأما الوجه الآخر فهو أن يعيش من مثلها الا انه اتفق موته بعد وقوعه في يده في وقت لم يكن يقدر على ذبحه فهذا لا يكون مذكى لان تلك الجراحة قد كانت مراعاة على حدوث الموت قبل حصوله في يده وامكان ذكاته فاذا صار في يده حيا بطل حكم الجراحة وصار بمنزلة سائر البهائم التي يصيبها جراحات غير مذكية لها مثل المتردية والنطيحة وغيرها فلا يكون ذكاته الا بالذبح * واختلفوا في الصيد يغيب عن صاحبه فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر اذا توارى عنه الصيد والكلب وهو في طلبه فوجده قد قتله جاز اكله وان ترك الطلب واشتغل بعمل غيره ثم ذهب في طلبه فوجده مقتولا والكلب عنده كرهنا اكله وكذلك قالوا في السهم اذا رماه به فغاب عنه وقال مالك اذا أدركه من يومه أكله في الكلب والسهم جميعا وان كان ميتا اذا كان فيه أثر جراحة وان بات عنه لم يأكله وقال الثوري اذا رماه فغاب عنه يوما أو ليلة كرهت اكله وقال الاوزاعي ان وجده من الغد ميتا ووجد فيه سهمه أو أثرا فيأكله وقال الشافعي القياس ان لا يأكله اذا غاب عنه * قال ابو بكر روى عن ابن عباس انه قال كل ما اصميت ودع ما انميت وفي خبر آخر عنه وما غاب عنك ليلة فلا تاكله والاصماء ما أدركه من ساعته والانماء ما غاب عنه وروى الثوري عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن أبي رزين عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصيد اذا غاب عنك مصرعه كرهه وذكر هوام الارض وأبو رزين هذا ليس بأبي رزين العقيلي صاحب النبي صلى الله عليه وسلم وانما هو أبو رزين مولى أبي وائل * ويدل على أنه اذا تراخى عن طلبه لم يأكله انه لا خلاف انه لو لم يغب عنه وأمكنه أن يدرك ذكاته فلم يفعل حتى مات انه لا يؤكل فاذا لم يترك الطلب وأدركه ميتا فقد علمنا انه لم يكن يدرك ذكاته فكان قتل الكلب أو السهم له ذكاة له واذا تراخى عن الطلب فجائز أن يكون لو طلبه في فوره ادرك ذكاته ثم لم يفعل حتى مات فانه لا يؤكل فاذا لم يترك الطلب وأدرك حياته تيقن ان قتل الكلب ليس بذكاة له فلا مجوز أكله ألا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعدي بن حاتم وان شاركه كلب آخر فلا تاكله فلعله أن يكون الثاني قتله فحظر الشارع صلى الله عليه

وسلم

وسلم اكله حين جوز أن يكون قتله كلب آخر فكذلك اذا جاز أن يكون مما كان يدرك ذكاته لو طلبه فلم يفعل وجب ان لا يؤكل لتجويز هذا المعنى فيه فان قيل روى معاوية ابن صالح عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير الحضرمي عن أبيه عن ابى ثعلبه عن النبي صلى الله عليه وسلم فى الذي يدرك صيده بعد ثلاث يا كله الا أن ينتن وروى فى بعض الالفاظ اذا ادركت بعد ثلاث وسهمك فيه فكله مالم ينتن قيل له قد اتفق الجميع على رفض هذا الخبر وترك استعماله من وجوه احدها ان أحدا من الفقهاء لا يقول انه اذا وجده بعد ثلاث يا كله والثانى انه اباح له اكله مالم ينتن ولا اعتبار عند احد بتغير الرائحة والثالث ان تغير الرائحة لا حكم له فى سائر الاشياء وانما الحكم يتعلق بالذكاة وفقدها فان كان الصيد مذكى مع تراخى المدة فلا حكم للرائحة وان كان غير مذكى فلا حكم أيضا لعدم تغيره وقد روى محمد بن ابراهيم التيمي عن عيسى بن طلحة عن عمير بن سلمة عن رجل من نهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بالروحاء فاذا هو بحمار وحش عقير فيه سهم قدمات فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوه حتى يجيء صاحبه فجاء النهدى فقال يارسول الله هي رميتى فكلوه فامر أبا بكر ان يقسم بين الرفاق وهم محرمون فمن الناس من يحتج بذلك فى اباحة اكله ان تراخى عن طلبه لترك النبي صلى الله عليه وسلم مسألته عن ذلك ولو كان ذلك يختلف حكمه لساله وليس فى هذا دليل على ماذكر من قبل انه جائز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم شاهد هذا الحمار على حال استدل بها على قرب وقت الجراحة من سيلان الدم وطراوته ومجيء الرامى عقبه فعلم انه لم يتراخ عن طلبه فلذلك لم يساله * فان قيل روى هشيم عن أبى هشيم عن أبى بشر عن سعيد بن جبير عن عدى بن حاتم قال قلت يارسول الله انا أهل صيد يرمى أحدنا الصيد فيغيب عنه الليلة والليلتين يتبع اثره بعد مايصبح فيجد سهمه فيه قال اذا وجدت سهمك فيه ولم تجد به اثر سبع وعلمت ان سهمك قتله فكله * قيل له هذا يوجب ان يكون لو أصابه بعد ليال كثيرة أن يأكله اذا علم ان سهمه قتله ولا نعلم ذلك قول أحد من أهل العلم لانه اعتبر العلم بان سهمه قتله وأيضا فانه لا يحصل له العلم بان سهمه قتله بعد ما تراخى عن طلبه وقد شرط صلى الله عليه وسلم حصول العلم بذلك فاذا لم يعلم بذلك فواجب ان لا يأكله وهو لا يعلم اذا تراخى عن طلبه وطالت المدة ان سهمه قتله ويدل على صحة قول أصحابنا ما حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال حدثنا محمد بن عباد قال حدثنا محمد بن سليمان عن مشمول عن عمرو بن تميم عن أبيه عن جده قال قلت يارسول الله انا أهل بدو ونصيد بالكلاب المعلمة ونرمى الصيد فما يحل

لنا من ذلك وما يحرم علينا قال اذا ارسلت كلبك المعلم وسميت فكل مما امسك عليك ا كل أو لم يا كل قتل او لم يقتل و اذا رميت الصيد فكل مما اصميت ولا تاكل مما انميت فحظر ما انمى وهو غاب عنه وهو محمول على ماغاب عنه وتراخى عن طلبه لانه لا خلاف انه اذا كان فى طلبه فاكل ان قيل فقد اباح فى هذا الحديث اكل ما اكل منه الكلب وهو خلاف قولكم قيل له قد عارضه حديث عدى بن حاتم وقد تقدم الكلام فيه قوله تعالى (اليوم أحل لكم الطيبات) فانه جائز أن يريد به اليوم الذى نزلت فيه الآية ويجوز أن يريد به اليوم الذى تقدم ذكره فى موضعين أحدهما قوله (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم) والآخر قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم قيل انه يوم عرفة فى عام حجة الوداع وقيل زمان رسول الله ﷺ كله على ما قدمنا من اختلاف السلف فيه والطيبات ههنا يجوز أن يريد بها ما استطبناه واستلذذناه ماعدا ما بين تحريمه فى هذه الآيات وفى غيرها فيكون عموما فى اباحة جميع المتلذذات الا ما قام دليل حظره ويحتمل أن يريد بالطيبات ما اباحه لنا من سائر الاشياء التى ذكر اباحتها فى غير هذا الموضع وقوله تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) روى عن ابن عباس وابى الدرداء والحسن ومجاهد وابراهيم وقتادة والسدى انه ذبائحهم وظاهره يقتضى ذلك لان ذبائحهم من طعامهم ولو استعملنا اللفظ على عمومه لانتظم جميع طعامهم من الذبائح وغيرها والاظهر أن يكون المراد الذبائح خاصة لان سائر طعامهم من الخبز والزيت وسائر الادهان لا يختلف حكمها بمن يتولاه ولا شبهة فى ذلك على أحد سواء كان المتولى لصنعه واتخاذه مجوسيا أو كتابيا ولا خلاف فيه بين المسلمين وما كان منه غير مذكى لا يختلف حكمه فى ايجاب حظره بمن تولى اماتته من مسلم أو كتابى أو مجوسى فلما خص الله تعالى طعام أهل الكتاب بالاباحة وجب أن يكون محمولا على الذبائح التى يختلف حكمها باختلاف الاديان وأيضا فان النبى صلى الله عليه وسلم اكل من الشاة المسمومة المشوية التى أهدت اليه اليهودية ولم يسئلها عن ذبيحتها أهى من ذبيحة المسلم أم اليهودى واختلف الفقهاء فيمن انتحل دين أهل الكتاب من العرب فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر من كان يهوديا أو نصرانيا من العرب والعجم فذبيحته مذكاة اذا سمى الله عليها وان سمى النصرانى عليها باسم المسيح لم تؤكل ولا فرق بين العرب والعجم فى ذلك وقال مالك ما ذبحوه لكنا نسهم اكره اكله وما سمى عليه باسم المسيح لا يؤكل والعرب والعجم فيه سواء وقال الثورى اذا ذبح وأهل به لغير الله كرهته وهو قول ابراهيم وقال الثورى

مطلب فى اكله عليه السلام من الشاة التى اهدتها اليه اليهودية من دون أن يسألها اهى ذبيحة مسلم أم يهود

وبلغنى

وبلغني عن عطاء انه قال قد أحل الله ما أهل به لغير الله لانه قد علم انهم سيقولون هذا القول وقال الاوزاعى اذا سمعته يرسل كلبه باسم المسيح اكل وقال فيما ذبح أهل الكتابين لكنائسهم وأعيادهم كان مكحول لا يرى به باسا ويقول هذه كانت ذبائحهم قبل نزول القرآن ثم أحلها الله تعالى فى كتابه وهو قول الليث بن سعد وقال الربيع عن الشافعى لا خير فى ذبائح نصارى العرب من بنى تغلب قال ومن دان دين أهل الكتاب قبل نزول القرآن وخالف دين أهل الاوثان قبل نزول القرآن فهو خارج من أهل الاوثان وتقبل منه الجزية عربيا كان أو عجميا ومن دخل عليه اسلام ولم يدن بدين أهل الكتاب فلا يقبل منه الا الاسلام أو السيف قال أبو بكر وقد روى عن جماعة من السلف القول فى أهل الكتاب من العرب لم يفرق احد منهم فيه بين من دان بذلك قبل نزول القرآن أو بعده ولا نعلم احدا من السلف او الخلف اعتبر فيهم ما اعتبره الشافعى فى ذلك فهو منفرد بهذه المقالة خارج بها عن اقاويل أهل العلم * وروى سعيد ابن جبير عن ابن عباس فى قوله (لا اكراه فى الدين) قال كانت المرأة من الانصار لا يعيش لها ولد فتحلف لان عاش لها ولد لتهودنه فلما اجليت بنو النضير اذا فيهم ناس من ابناء الانصار فقالت الانصار يا رسول الله ابناؤنا فانزل الله (لا اكراه فى الدين) قال سعيد فمن شاء لحق بهم ومن شاء دخل الاسلام فلم يفرق فيما ذكر بين من دان باليهودية قبل نزول القرآن وبعده * وروى عبادة بن نسى عن غضيف بن الحارث ان عاملا لعمر بن الخطاب كتب اليه ان ناسا من السامرة يقرؤن التوراة ويسبتون السبت ولا يؤمنون بالبعث فما ترى فكتب اليه عمر انهم طائفة من أهل الكتاب وروى محمد بن سيرين عن عبيدة قال سالت عليا عن ذبائح نصارى العرب فقال لا تحل ذبائحهم فانهم لم يتعلقوا من دينهم بشىء الا بشرب الخمر * وروى عطاء بن السائب عن عكرمة عن ابن عباس قال كلوا من ذبائح بنى تغلب وتزوجوا من نسائهم فان الله تعالى قال فى كتابه (ومن يتولهم منكم فانه منهم) فلو لم يكونوا منهم الا بالولاية كانوا منهم ولم يفرق أحد من هؤلاء بين من دان بذلك قبل نزول القرآن وبعده فهو اجماع منهم * ويدل على بطلان هذه المقالة من التفرقة بين دان بدين أهل الكتاب قبل نزول القرآن أو بعده قول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى

(قوله وبلغني عن عطاء الى آخره) اخذ ذلك من عموم قوله تعالى (وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم) حيث لم يستثن (لمصححه)

(قوله نسى) بضم النون وفتح السين وتشديد الياء (لمصححه)

أو لياء بعضهم أو لياء بعض ومن يتو لهم منكم) وذلك انما يقع على المستقبل فاخبر تعالى بعد نزول القرآن أن من يتولاهم من العرب فهو منهم وذلك يقتضى أن يكون كتابيا لانهم أهل الكتاب وان تحل ذبائحهم لقوله تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) ومن الناس من يزعم ان اهل الكتاب هم بنو اسرائيل الذين ينتحلون اليهودية والنصرانية دون من سواهم من العرب والعجم الذين دانوا بدينهم ولم يفرقوا فى ذلك بين من دان بذلك قبل نزول القرآن و بعده ويحتجون فى ذلك بقوله (ولقد آتينا بنى اسرائيل الكتاب والحكم والنبوة) فاخبر ان الذين آتاهم الكتاب هم بنو اسرائيل و بحديث عبيدة السلمانى عن على انه قال لا تحل ذبائح نصارى العرب لانهم لم يتعلقوا من دينهم بشىء الا بشرب الخمر * اما الآية فلا دلالة فيها على قولهم لانه انما اخبر انه آتى بنى اسرائيل الكتاب ولم ينف بذلك ان يكون من انتحل دينهم فى حكمهم وقد قال ابن عباس تحل ذبائحهم لقوله تعالى (لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فانه منهم) فلو لم يكونوا منهم الا بالولاية لكانوا منهم وقول على رضى الله عنه فى ذلك وحظر ذبائح نصارى العرب ليس من جهة انهم من غير بنى اسرائيل لكن من قبل أنهم غير متمسكين باحكام تلك الشريعة لانه قال انهم لا يتعلقون من دينهم الا بشرب الخمر ولم يقل لانهم ليسوا من بنى اسرائيل فقول من قال ان أهل الكتاب لا يكونون الا من بنى اسرائيل وان دانوا بدينهم قول ساقط مردود وروى هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبى عبيدة عن حذيفة عن عدى بن حاتم قال اتينا النبى صلى الله عليه وسلم فقال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عدى بن حاتم اسلم تسلم فقلت له ان لى دينا فقال أنا اعلم بدينك منك قلت انت أعلم بدينى منى قال نعم ألست ركوسيا قال قلت بلى قال ألست ترأس قومك قال قلت بلى قال ألست تاخذ المرباع قال قلت بلى قال فان ذلك لا يحل لك فى دينك قال فكأنى رأيت أن على بها غضاضة وكانى تواضعت بها وروى عبد السلام بن حرب عن عطيف بن أعين عن مصعب بن سعد عن عدى بن حاتم قال أتيت النبى صلى الله عليه وسلم وفى عنقى صليب ذهب فقال ألق هذا الوثن عنك ثم قرأ (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) قال قلت يا رسول الله ما كنا نعبدهم قال أليس كانوا يحلون لكم ما حرم الله عز وجل فتحلونه ويحرمون عليكم ما أحل الله فتحرمونه قال فتلك عبادتهم وفى هذين الخبرين ضروب من الدلالة على ماذكرنا أحدها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نسبه الى متخذى الاحبار والرهبان أربابا وهم اليهود والنصارى ولم ينف ذلك

عنه

عنه من حيث كان عربيا وقال فى الحديث الاول ألست ركوسيا وهم صنف من النصارى فلم يخرجه عنهم باخذهم المرباع وهو ربع الغنيمة وليس ذلك من دين النصارى لان فى دينهم أن الغنائم لا تحل فهذا يدل على أن ترك التمسك بما ينتحله المنتحلون للاديان لا يخرجهم من ان يكونوا من أهل تلك الشريعة وذلك الدين ويدل على أن العرب وبنى اسرائيل سواء فيما ينتحلون من دين أهل الكتاب وانهم غير مختلفى الاحكام ولما لم يساله النبى صلى الله عليه وسلم عما انتحله من دين النصارى أكان قبل نزول القرآن أو بعده ونسبه الى فرقة منهم من غير مسئلة دل على انه لا فرق بين من انتحل ذلك قبل نزول القرآن أو بعده والله اعلم

باب تزوج الكتابيات

قال الله تعالى (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) قال أبو بكر اختلف فى المراد بالمحصنات ههنا فروى عن الحسن والشعبى وابراهيم والسدى انهم العفائف وروى عن عمر ما يدل على ان المعنى عنده ذلك وهو ما حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا محمد بن يزيد عن الصلت ابن بهرام عن شقيق بن سلمة قال تزوج حذيفة بيهودية فكتب اليه عمر ان خل سبيلها فكتب اليه حذيفة أحرام هى فكتب اليه عمر لا ولكنى أخاف أن تواقعوا المومسات منهن قال أبو عبيد يعنى العواهر فهذا يدل على أن معنى الاحصان عنده ههنا كان على العفة وقال مطرف عن الشعبى فى قوله (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) قال احصان اليهودية والنصرانية أن تغتسل من الجنابة وان تحصن فرجها وروى ابن ابى نجيح عن مجاهد (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) قال الحرائر قال أبو بكر الاختلاف فى نكاح الكتابية على أنحاء مختلفة منها اباحة نكاح الحرائر منهن اذا كن ذميات فهذا الاخلاف بين السلف وفقهاء الامصار فيه الا شيئا يروى عن ابن عمر انه كرهه حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا يحيى بن سعيد عن عبد الله بن نافع عن ابن عمر انه كان لا يرى باسا بطعام أهل الكتاب ويكره نكاح نسائهم قال جعفر وحدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث قال حدثنى نافع عن ابن عمر انه كان اذا سئل عن نكاح اليهودية والنصرانية قال ان الله حرم المشركات على المسلمين ولا اعلم من الشرك شيأ أعظم من ان تقول ربها عيسى ابن مريم اوعبد من عبيد الله * قال أبو عبيد وحدثنى على بن معبد عن ابى

المليح عن ميمون بن مهران قال قلت لابن عمر انا بارض يخالطنا فيها اهل الكتاب أفننكح نساءهم ونأكل طعامهم قال فقرأ على آية التحليل وآية التحريم قال قلت انى اقرأ ماتقرأ أفننكح نساءهم ونأكل طعامهم قال فاعاد على آية التحليل وآية التحريم * قال ابو بكر يعني بآية التحليل (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) وبآية التحريم (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) فلما رأى ابن عمر الآيتين فى نظامها تقتضي احداهما التحليل والاخرى التحريم وقف فيه ولم يقطع باباحته واتفق جماعة من الصحابة على اباحة اهل الكتاب الذميات سوى ابن عمر وجعلوا قوله (ولا تنكحوا المشركات) خاصا فى غير اهل الكتاب حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدى عن سفيان عن حماد قال سالت سعيد بن جبير عن نكاح اليهودية والنصرانية قال لا باس قال قلت فان الله تعالى قال (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) قال اهل الاوثان والمجوس وقد روى عن عمر ماقدمنا ذكره وروى ان عثمان بن عفان تزوج نائلة بنت الفرافصة الكلبية وهى نصرانية وتزوجها على نسائه وروى عن طلحة بن عبيد الله انه تزوج يهودية من اهل الشام وتروى اباحة ذلك عن عامة التابعين منهم الحسن وابراهيم والشعبى فى آخرين منهم ولا يخلو قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات) من احد معنيين اما ان يكون اطلاقه مقتضيا لدخول الكتابيات فيه او مقصورا على عبدة الاوثان غير الكتابيات فان كان اطلاق اللفظ يتناول الجميع فان قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) يخصه ويكون قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات) مرتبا عليه لانه متى امكننا استعمال الآيتين على معنى ترتيب العام على الخاص وجب استعمالهما ولم يجز لنا نسخ الخاص بالعام الا بيقين وان كان قوله (ولا تنكحوا المشركات) انما يتناول اطلاقه عبدة الاوثان على ما بيناه فى غير هذا الموضع فقوله تعالى (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) ثابت الحكم اذ ليس فى القرآن مايوجب نسخه فان قيل قوله تعالى (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) انما المراد به اللاتى كن كتابيات فاسلمن كما قال تعالى فى آية اخرى (وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما انزل اليكم وما انزل اليهم) وقوله تعالى (ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر) والمراد من كان من اهل الكتاب فاسلم كذلك قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) المراد به من كان من اهل الكتاب فاسلم * قيل له هذا غلط من وجوه احدها ان اطلاق لفظ اهل الكتاب

مطلب اتفق جماعة من الصحابة على اباحة نكاح الكتابيات الذميات وخالف في ذلك ابن عمر رضى الله تعالى عنهما

(قوله الفرافصة) بفتح الفاء الاولى وكسر الفاء الثانية قال ابن الانبارى كل ما في العرب فرافصة بضم الفاء الاولي الا فرافصة أبا نائلة امرأة عثمان رضى الله عنه (لمصححه)

ينصرف

ينصرف الى الطائفتين من اليهود والنصارى دون المسلمين ودون سائر الكفار ولا يطلق احد على المسلمين انهم اهل الكتاب كما لا يطلق عليهم انهم يهود او نصارى والله تعالى حين قال (وان من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله) فانه لم يطلق الاسم عليهم الا مقيدا بذكر الايمان عقيبه وكذلك قال (من أهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون) فذكر ايمانهم بعد وصفهم انهم اهل الكتاب ولست واجدا فى شىء من القرآن اطلاق أهل الكتاب من غير تقييد الا وهو يريد به اليهود والنصارى والثانى انه قد ذكر المؤمنات فى قوله (والمحصنات من المؤمنات) فانتظم ذلك سائر المؤمنات ممن كن مشركات أو كتابيات فاسلمن وممن نشأ منهن على الاسلام فغير جائز أن يعطف عليه مؤمنات كن كتابيات فوجب أن يكون قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) على الكتابيات اللاتى لم يسلمن وايضا فان ساغ التاويل الذى ادعاه من خالف فى ذلك فغير جائز لنا الانصراف عن الظاهر الى غيره الا بدلالة وليس معنا دلالة توجب صرفه عن الظاهر وأيضا فلو حمل على ذلك لزالت فائدته اذ كانت مؤمنة وقد تقدم فى الآية ذكر المؤمنات وأيضا لما كان معلوما انه لم يرد بقوله تعالى (وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم) طعام المؤمنين الذين كانوا من أهل الكتاب وأن المراد به اليهود والنصارى كذلك قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب) هو على الكتابيات دون المؤمنات ويحتج للقائلين بتحريمهن بقوله تعالى (ولا تمسكوا بعصم الكوافر) قيل له انما ذلك فى الحربية اذا خرج زوجها مسلما أو الحربى تخرج امرأته مسلمة ألا ترى الى قوله (واسئلوا ما أنفقتم وليسئلوا ما أنفقوا) وأيضا فلو كان عموما لخصه قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) وقد اختلف فى نكاح الكتابيات من وجه آخر فقال ابن عباس لا تحل نساء أهل الكتاب اذا كانوا حربا وتلا هذه الآية (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) الى قوله (وهم صاغرون) قال الحكم حدثت بذلك ابراهيم فاعجبه ولم يفرق فى غيره ممن ذكرنا قوله من الصحابة بين الحربيات والذميات وظاهر الآية يقتضى جواز نكاح الجميع لشمول الاسم لهن قال أبو بكر ومما يحتج به لقول ابن عباس قوله تعالى (لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله) والنكاح يوجب المودة بقوله تعالى (خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة) فينبغى أن يكون نكاح الحربيات محظورا لان قوله تعالى (يوادون من حاد الله ورسوله) انما يقع على أهل الحرب لانهم فى حد غير حدنا وهذا عندنا انما يدل على

الكراهة وأصحابنا يكرهون مناكحات أهل الحرب من أهل الكتاب * وقد اختلف السلف فى نكاح المرأة من بنى تغلب فروى عن على انه لا يجوز لانهم لم يتعلقوا من النصرانية الا بشرب الخمر وهو قول ابراهيم وجابر بن زيد وقال ابن عباس لا بأس بذلك لانهم لو لم يكونوا منهم الا بالولاية لكانوا منهم واختلف ايضا فى نكاح الامة الكتابية وقد ذكرنا اختلاف الفقهاء فيه فى سورة النساء ومن تاول قوله (والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم) على الحرائر جعل الاباحة مقصورة على نكاح الحرائر من الكتابيات ومن تاوله على العفة اباح نكاح الاماء الكتابيات * واختلف فى المجوس فقال جل السلف واكثر الفقهاء ليسوا أهل الكتاب وقال آخرون هم أهل الكتاب والقائلون بذلك شواذ والدليل على انهم ليسوا أهل الكتاب قوله تعالى (وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا) فاخبر تعالى ان اهل الكتاب طائفتان فلو كان المجوس أهل الكتاب لكانوا ثلاث طوائف ألا ترى ان من قال انما لى على فلان حبتان لم يكن له ان يدعى اكثر منه وقول القائل انما لقيت اليوم رجلين ينفى ان يكون قد لقى اكثر منهما فان قيل انما حكى الله ذلك عن المشركين وجائز ان يكونوا قد غلطوا قيل له ان الله لم يحك هذا القول عن المشركين ولكنه قطع بذلك عذرهم لئلا يقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وان كنا عن دراستهم لغافلين فهذا انما هو قول الله واحتجاج منه على المشركين فى قطع عذرهم بالقرآن و أيضا فان المجوس لا ينتحلون شيأ من كتب الله المنزلة على انبيائه وانما يقرؤن كتاب زرادشت وكان متنبيا كذابا فليسوا اذا أهل كتاب ويدل على انهم ليسوا اهل كتاب حديث يحيى بن سعيد عن جعفر بن محمد عن ابيه قال قال عمر ما ادرى كيف اصنع بالمجوس وليسوا اهل كتاب فقال عبد الرحمن بن عوف سمعت رسول الله ﷺ يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فصرح عمر بانهم ليسوا اهل كتاب ولم يخالفه عبد الرحمن ولا غيره من الصحابة وروى عبد الرحمن بن عوف عن النبي ﷺ انه قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب فلو كانوا أهل الكتاب لما قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب ولقال هم من اهل الكتاب وفى حديث آخر انه اخذ الجزية من مجوس هجر وقال سنوا بهم سنة اهل الكتاب * فان قيل ان لم يكونوا أهل كتاب فقد جعل النبي ﷺ حكمهم حكم اهل الكتاب بقوله سنوا بهم سنة اهل الكتاب قيل له انما قال ذلك فى الجزية خاصة وقد روى ذلك فى غير هذا الخبر وروى سفيان عن قيس بن مسلم عن الحسن بن محمد قال كتب النبي ﷺ الى مجوس هجر يدعوهم الى الاسلام

قال فان اسلمتم فلكم مالنا وعليكم ما علينا ومن ابى فعليه الجزية غير اكل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم وقد روى النهى عن سبى المجوس عن على وعبد الله وجابر بن عبد الله والحسن وسعيد بن المسيب وابى رافع وعكرمة وهذا يوجب أن لا يكونوا عندهم أهل كتاب ويدل على أنهم ليسوا أهل كتاب ان النبى صلى الله عليه وسلم كتب الى صاحب الروم يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم وكتب الى كسرى ولم ينسبه الى كتاب وروى فى قوله تعالى (الم غلبت الروم) ان المسلمين احبوا غلبة الروم لانهم أهل كتاب واحبت قريش غلبة فارس لانهم جميعا ليسوا باهل كتاب فخاطرهم أبو بكر رضى الله عنه والقصة فى ذلك مشهورة وأما من قال انهم كانوا أهل كتاب ثم ذهب منهم بعد ذلك ويجعلهم من أجل ذلك من أهل الكتاب فان هذا لا يصح ولا يعلم ثبوته وان ثبت أوجب ان لا يكونوا من أهل الكتاب لان الكتاب قد ذهب منهم وهم الآن غير منتحلين لشىء من كتب الله تعالى وقد اختلف فى الصابئين هم من أهل الكتاب ام لا فروى عن ابى حنيفة انهم اهل كتاب وقال ابو يوسف ومحمد ليسوا أهل كتاب وكان ابو الحسن الكرخى يقول الصابئون الذين هم عنده من أهل الكتاب قوم ينتحلون دين المسيح ويقرؤن الانجيل فاما الصابئون الذين يعبدون الكواكب وهم الذين بناحية حران فانهم ليسوا باهل كتاب عندهم جميعا ﴿ قال أبو بكر الصابئون الذين يعرفون بهذا الاسم فى هذا الوقت ليس فيهم اهل كتاب وانتحالهم فى الاصل واحد اعنى الذين بناحية حران والذين بناحية البطائح فى سواد واسط واصل اعتقادهم تعظيم الكواكب السبعة وعبادتها واتخاذها آلهة وهم عبدة الاوثان فى الاصل الا أنهم منذ ظهر الفرس على اقليم العراق وأزالوا مملكة الصابئين وكانوا نبطا لم يجسروا على عبادة الاوثان ظاهرا لانهم منعوهم من ذلك وكذلك الروم وأهل الشام والجزيرة كانوا صابئين فلما تنصر قسطنطين حملهم بالسيف على الدخول فى النصرانية فبطلت عبادة الأوثان من ذلك الوقت ودخلوا فى غمار النصارى فى الظاهر وبقى كثير منهم على تلك النحلة مستخفين بعبادة الاوثان فلما ظهر الاسلام دخلوا فى جملة النصارى ولم يميز المسلمين بينهم وبين النصارى اذ كانوا مستخفين بعبادة الاوثان كاتمين لاصل الاعتقاد وهم اكتم الناس لاعتقادهم ولهم امور وحيل فى صبيانهم اذا عقلوا فى كتمان دينهم وعنهم اخذت الاسماعيلية كتمان المذهب والى مذهبهم انتهت دعوتهم واصل الجميع اتخاذ الكواكب السبعة آلهة وعبادتها واتخاذها اصناما على اسمائها الا خلاف بينهم فى

طلب فى الكلام على الصابئة وبيان نحلتهم

ذلك وانما الخلاف بين الذين بناحية حران وبين الذين بناحية البطائح فى شئ من شرائعهم وليس فيهم اهل كتاب فالذى يغلب فى ظنى فى قول أبى حنيفة فى الصابئين انه شاهد قوما منهم انهم يظهرون انهم من النصارى وانهم يقرؤن الانجيل وينتحلون دين المسيح تقية لان كثيرا من الفقهاء لا يرون اقرار معتقدى مقالهم بالجزية ولا يقبل منهم الا الاسلام او السيف ومن كان اعتقاده من الصابئين ما وصفنا فلا خلاف بين الفقهاء انهم ليسوا اهل كتاب وانه لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم

﴿ باب الطهارة للصلاة ﴾

قال الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) الآية قال ابو بكر ظاهر الآية يقتضى وجوب الطهارة بعد القيام الى الصلاة لانه جعل القيام اليها شرطا لفعل الطهارة وحكم الجزاء ان يتاخر عن الشرط ألا ترى ان من قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق انما يقع الطلاق بعد الدخول واذا قيل اذا لقيت زيدا فاكرمه انه موجب للاكرام بعد اللقاء وهذا لا خلاف فيه بين أهل اللغة انه مقتضى اللفظ وحقيقته ولا خلاف بين السلف والخلف ان القيام الى الصلاة ليس بسبب لايجاب الطهارة وان وجوب الطهارة متعلق بسبب آخر غير قيام فليس اذا هذا اللفظ عموما فى ايجاب الطهارة بعد القيام الى الصلاة اذ كان الحكم فيه متعلقا بضمير غير مذكور وليس فى اللفظ ايضا ما يوجب تكرار وجوب الطهارة بعد القيام الى الصلاة من وجهين احدهما ما ذكرنا من تعلق الحكم بضمير غير مذكور يحتاج فيه الى طلب الدلالة عليه من غيره والثانى ان اذا لا توجب التكرار فى لغة العرب ألا ترى ان من قال لرجل اذا دخل زيد الدار فاعطه درهما فدخلها مرة انه يستحق درهما فان دخلها مرة أخرى لم يستحق شيا وكذلك من قال لامرأته اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلها مرة طلقت فان دخلها مرة أخرى لم تطلق فثبت بذلك انه ليس فى الآية دلالة على وجوب تكرار الطهارة لتكرار القيام اليها . فان قيل فلم يتوضا أحد بالآية الامرة واحدة . قيل له قد بينا ان الآية غير مكتفية بنفسها فى ايجاب الطهارة دون بيان مراد الضمير بها فقول القائل انه لم يتوضا بالآية الامرة واحدة خطا لان الآية فى معنى المجمل المفتقر الى البيان فهما ورد به البيان فهو المراد الذى به تعلق الحكم على وجه الافراد أو التكرار على حسب ما اقتضاه بيان المراد ولو كان

لفظ

لفظ الآية عموما مقتضيا للحكم فيما ورد غير مفتقر الى البيان لم يكن ايضا موجبا لتكرار الطهارة عند القيام اليها من جهة اللفظ وانما كان يوجب التكرار من جهة المعنى الذي علق به وجوب الطهارة وهو الحدث دون القيام اليها . وقد حدثنا من لا اتهم قال حدثنا أبو مسلم الكرخي قال حدثنا أبو عاصم عن سفيان عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة خمس صلوات بوضوء واحد ومسح على خفيه فقال له عمر يارسول الله صنعت شيا لم تكن تصنعه قال عمدا فعلته وحدثنا من لا اتهم قال حدثنا محمد بن يحيى الذهلي قال حدثنا احمد بن خالد الوهبي قال حدثنا محمد بن اسحاق عن محمد بن يحيى بن حبان عن عبد الله بن عبد الله بن عمر قال قلت له أرأيت وضوء عبد الله بن عمر لكل صلاة طاهرا كان أو غير طاهر عمن هو قال حدثتنيه اسماء بنت زيد بن الخطاب ان عبد الله بن حنظلة بن أبي عامر الغسيل حدثها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان أمر بالوضوء عند كل صلاة طاهرا فلما شق ذلك على رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بالسواك عند كل صلاة ووضع عنه الوضوء الا من حدث فكان عبد الله يرى ان به قوة على ذلك ففعله حتى مات . فقد دل الحديث الاول على أن القيام الى الصلاة غير موجب للطهارة اذ لم يجدد النبي صلى الله عليه وسلم لكل صلاة طهارة فثبت بذلك ان فيه ضميرا به يتعلق ايجاب الطهارة وبين في الحديث الثاني ان الضمير هو الحدث لقوله ووضع عنه الوضوء الا من حدث . ويدل على أن الضمير فيه هو الحدث ما روى سفيان الثوري عن جابر عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم عن عبد الله بن علقمة عن أبيه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا اراق ماء نكامه فلا يكلمنا ونسلم عليه فلا يكلمنا حتى يأتي أهله فيتوضا وضوءه للصلاة فقلنا له في ذلك حين نزلت آية الرخصة (يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) الآية فاخبر ان الآية نزلت في ايجاب الوضوء من الحدث عند القيام الى الصلاة وحدثنا من لا اتهم في الرواية قال اخبرنا محمد بن علي بن زيد ان سعيد بن منصور حدثهم قال حدثنا اسماعيل بن ابراهيم قال اخبرنا أيوب عن عبد الله بن أبي مليكة عن ابن عباس ان رسول الله ﷺ خرج من الخلاء فقدم اليه الطعام فقالوا ألا ناتيك بوضوء قال انما امرت بالوضوء اذا قمت الى الصلاة قال أبو بكر سالوه عن الوضوء من الحدث عند الطعام فاخبر انه امر بالوضوء من الحدث عند القيام الى الصلاة . وروى أبو معشر المدني عن سعيد ابن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان

مطلب
كان عليه السلام مامورا بالوضوء عند كل صلاة ثم وضع عنه الوضوء الا من حدث

اشق على امتى لامرت فى كل صلاة بوضوء ومع كل وضوء بسواك وهـذا يدل على أن الآية لم تقض ايجاب الوضوء لـكل صلاة من وجهين احدهما ان الآية لو اوجبت ذلك لما قال لامرت فى كل صلاة بوضوء والثانى اخباره بانه لو امر به لـكان واجبا بامره دون الآية وروى مالك بن أنس عن زيد بن اسلم (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) قال اذا قمتم من المضجع يعنى النوم وقد كان رد السلام محظورا الا بطهارة وروى قتادة عن الحسن عن حضين ابى ساسان عن المهاجر قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتوضا فسلمت عليه فلما فرغ من وضوئه قال مامنعنى ان ارد عليك السلام الا انى كنت على غير وضوء وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا محمد بن شاذان قال حدثنا معلى بن منصور قال اخبرنى محمد بن ثابت العبدرى قال حدثنا نافع قال انطلقت مع ابن عمر فى حاجة الى ابن عباس فلما قضى حاجته من ابن عباس كان من حديثه يومئذ قال بينا النبي صلى الله عليه وسلم فى سكة من سكك المدينة وقد خرج من غائط أو بول فخرج عليه رجل فسلم عليه فلم يرد عليه ثم ان النبي صلى الله عليه وسلم ضرب بكفيه على الحائط ثم مسح وجهه ثم ضرب ضربة أخرى فمسح ذراعيه الى المرفقين ثم رد على الرجل السلام وقال لم يمنعنى ان ارد عليك الا انى لم اكن على وضوء أو قال على طهارة فهذا يدل على أن رد السلام كان مشروطا فيه الطهارة وجائز أن يكون ذلك كان خاصا للنبي صلى الله عليه وسلم لانه لم يروا انه نهى عن رد السلام الا على طهارة ويدل على أن ذلك كان على الوجوب انه تيمم حين خاف فوت الرد لان رد السلام انما يكون على الحال فاذا تراخى فات فـكان بمنزلة من خاف فوت صلاة العيد أو صلاة الجنازة ان توضا فيجوز له التيمم وجائز أن يكون قد نسخ ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز أن يكون هذا الحـكم قد كان باقيا الى ان قبضه الله تعالى وقد روى عن أبى بكر وعمر وعثمان وعلى انهم كانوا يتوضؤن لـكل صلاة وهذا محمول على انهم فعلوه استحبابا وقال سعد اذا توضأت فصل بوضوئك مالم تحدث وقد روى ابن أبى ذئب عن شعبة مولى ابن عباس ان عبيد بن عمير كان يتوضا لـكل صلاة ويتاول قوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة) فانكر ذلك عليه ابن عباس وقد روى نفى ايجاب الوضوء لـكل صلاة من غير حدث عن ابن عمر وابى موسى وجابر بن عبد الله وعبيدة السلمانى وأبى العالية وسعيد بن المسيب وابراهيم والحسن ولا خلاف بين الفقهاء فى ذلك وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم اخبار فى فضيلة تجديد الوضوء منها ما حدثنا من لا اتهم قال حدثنا محمد بن زيد

قال

قال حدثنا سعيد قال حدثنا سلام الطويل عن زيد العمى عن معاوية بن قرة عن ابن عمر قال دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بماء فتوضأ مرة مرة وقال هذا وظيفة الوضوء وضوء من لا يقبل الله له صلاة الا به ثم تحدث ساعة ثم دعا بماء فتوضأ مرتين مرتين فقال هذا وضوء من توضأ به ضاعف الله له الاجر مرتين ثم تحدث ساعة ثم دعا بماء فتوضأ ثلاثا ثلاثا فقال هذا وضوئى ووضوء النبيين من قبلى وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال الوضوء على الوضوء نور على نور وقال صلى الله عليه وسلم لولا أن أشق على امتى لامرتهم بالوضوء عند كل صلاة فهذا كله يدل على استحباب الوضوء عند كل صلاة وان لم يكن محدثا وعلى هذا يحمل ماروى عن السلف من تجديد الوضوء عند كل صلاة وقد روى عن على رضى الله عنه انه توضأ ومسح على نعليه وقال هذا وضوء من لم يحدث ورواه عن النبى صلى الله عليه وسلم فثبت بما قدمنا ان قوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة) غير موجب للوضوء لكل صلاة وثبت انه غير مستعمل على حقيقته وان فيه ضميرا به يتعلق ايجاب الطهارة وانه بمنزلة المجمل المفتقر الى البيان لا يصح الاحتجاج بعمومه الا فيما قام دليل مراده * وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم اخبار متواترة فى ايجاب الوضوء من النوم وهذا يدل على أن القيام الى الصلاة غير موجب للوضوء لانه اذا وجب من النوم لم يكن القيام الى الصلاة بعد ذلك موجبا ألا ترى انه اذا وجب من النوم لم يجب عليه بعد ذلك من حدث آخر وضوء آخر اذا لم يكن توضأ من النوم فلو كان القيام الى الصلاة موجبا للوضوء لما وجب من النوم عند ارادة القيام اليها كالسببين اذا كان كل واحد منهما موجبا للوضوء ثم وجب من الاول لم يجب من الثانى وهذا يدل على أن من النوم هو الضمير الذى فى الآية فكان تقديره اذا قمتم من النوم على ماروى عن زيد بن اسلم ويدل على أن النوم الموجب للوضوء هو النوم المعتاد الذى يجوز أن يقال فيه انه قام من النوم ومن قام قاعدا او ساجدا أو راكعا لا يقال انه قام من النوم وانما يطلق ذلك فى نوم المضطجع ومن قال ان النوم ليس بحدث وانما وجب به الطهارة لغلبة الحال فى وجود الحدث فيه فان الآية دالة على وجوب الطهارة من الريح واذا كان المعنى على ما وصفنا فيكون حينئذ فى مضمون الآية ايجاب الوضوء من النوم ومن الريح وقد اريد به ايضا ايجاب الوضوء من الغائط والبول وذلك من ضمير الآية لانه مذكور فى قوله (أو جاء احد منكم من الغائط) والغائط هو المطمئن من الارض وكانوا يأتونه لقضاء حوائجهم فيه وذلك

يشتمل على وجوب الوضوء من الغائط والبول وسلس البول والمذى ودم الاستحاضة وسائر ما يستتر الانسان عند وجوده عن الناس لانهم كانوا ياتون الغائط للاستتار عن الناس واخفاء ما يكون منهم وذلك لا يختلف باختلاف الاشياء الخارجة من البدن التى فى العادة يسترها عن الناس من سلس البول والمذى ودم الاستحاضة فدل ذلك على أن هذه الاشياء كلها احداث يشتمل عليها ضمير الآية وقد اتفق السلف وسائر فقهاء الامصار على نفى ايجاب الوضوء على من نام قاعدا غير مستند الى شيء وروى عطاء عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخر صلاة العشاء ذات ليلة حتى نام الناس ثم استيقظوا فجاءه عمر فقال الصلاة يا رسول الله فخرج وصلى ولم يذكر انهم توضؤا وروى عن انس قال كنا نجيء الى مسجد رسول الله ﷺ فننتظر الصلاة فمنا من نعس ومنا من نام ولا نعيد وضوءا وروى نافع عن ابن عمر قال لا يجب عليه الوضوء حتى يضع جنبه وينام وقد ذكرنا اختلاف الفقهاء فى ذلك فى غير هذا الموضع وروى أبو يوسف عن محمد بن عبد الله عن عطاء عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ انه كان يصلى الصبح ولا يتوضا فسئل عن ذلك فقال انى لست كاحدكم انه تنام عيناى ولا ينام قلبى لو احدثت لعلمته وهذا الحديث يدل على أن النوم فى نفسه ليس بحدث وان ايجاب الوضوء فيه انما هو لما عسى أن يكون فيه من الحدث الذى لا يشعر به وهو الغالب من حال النائم وقد روى عن النبى ﷺ انه قال العين وكاء السه فاذا نامت العين استطلق الوكاء فلما كان الاغلب فى النوم الذى يستثقل فيه النائم وجود الحدث فيه حكم له بحكم الحدث وهذا انما هو فى النوم المعتاد الذى يضع النائم جنبه على الارض ويكون فى المضطجع من غير علم منه بما يكون منه فاذا كان جالسا أو على حال من احوال الصلاة لغير ضرورة مثل القيام والركوع والسجود لم تنتقض طهارته لان هذه احوال يكون الانسان فيها متحفظا وان كان منه حدث علم به وقد روى يزيد بن عبد الرحمن عن قتادة عن أبى العالية عن ابن عباس عن النبى ﷺ انه قال ليس على من نام ساجدا وضوء حتى يضطجع فاذا اضطجع استرخت مفاصله

﴿فصل﴾ قال أبو بكر قوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة) لما كان ضميره ما وصفنا من القيام من النوم او ارادة القيام اليها فى حال الحدث فاوجب ذلك تقديم الطهارة من الاحداث للصلاة وكانت الصلاة اسما للجنس يتناول سائرها من المفروضات والنوافل اقتضى ذلك أن تكون من شرائط صحة الصلاة الطهارة أى صلاة اذ لم تفرق الآية بين

شيء

شيء منها وقد اكد النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله لا يقبل الله صلاة بغير طهور * قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) يقتضي ايجاب الغسل والغسل اسم لامرار الماء على الموضع اذا لم تكن هناك نجاسة واذا كان هناك نجاسة فغسلها ازالتها بامرار الماء أو ما يقوم مقامه فقوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) انما المقصد فيه امرار الماء على الموضع اذ ليس هناك نجاسة مشروط ازالتها فاذا ليس عليه دلك الموضع بيده وانما عليه امرار الماء حتى يجرى على الموضع * وقد اختلف فى ذلك على ثلاثة اوجه فقال مالك بن انس عليه امرار الماء ودلك الموضع بيده والا لم يكن غسلا وقال آخرون وهو قول اصحابنا وعامة الفقهاء عليه اجراء الماء عليه وليس عليه دلكه بيده وروى هشام عن أبي يوسف انه ان مسح الموضع بالماء كما يمسح بالدهن اجزأه والدليل على بطلان قول موجبي دلك الموضع ان اسم الغسل يقع على اجراء الماء على الموضع من غير دلك والدليل على ذلك انه لو كان على بدنه نجاسة فوالى بين صب الماء عليه حتى ازالها سمي بذلك غاسلا وان لم يدلكه بيده فلما كان الاسم يقع عليه مع عدم الدلك لاجل امرار الماء عليه وقال الله تعالى ﴿ فاغسلوا ﴾ فهو متى اجرى الماء على الموضع فقد فعل مقتضى الآية وموجبها فمن شرط فيه دلك الموضع بيده فقد زاد فيه ما ليس منه وغير جائز الزيادة فى النص الا بمثل ما يجوز به النسخ وايضا فانه لما لم يكن هناك شيء يزال بالدلك لم يكن لدلك الموضع وامساسه بيده فائدة ولا حكم فلم يختلف حكمه اذا دلكه بيده أو امر الماء عليه من غير دلك وايضا فليس لدلك الموضع بيده حكم فى الطهارة فى سائر الاصول فوجب ان لا يتعلق به فيما اختلف فيه * فان قال قائل اذا لم يكن الغسل مأمورا به لازالة شيء هناك علمنا انه عبادة فمن حيث شرط فيه امرار الماء وجب ان يكون دلكه بيده شرطا والا فلا معنى لامرار الماء واجرائه عليه قيل له قد ثبت فى الاصول لامرار الماء على الموضع حكم فى غسل النجاسات ولم يثبت لدلك الموضع حكم بل حكمه ساقط فى ازالة الانجاس لانه لو كان له حكم لكان اعتبار الدلك فيها اولى فوجب ان يكون كذلك حكمه فى طهارة الحدث * واما من اجاز مسح هذه الاعضاء المأمور بغسلها فان قوله مخالف لظاهر الآية فان الله تعالى شرط فى بعض الاعضاء الغسل وفى بعضها المسح فما امر بغسله لا يجزى فيه المسح لان الغسل يقتضي امرار الماء على الموضوع واجراءه عليه ومتى لم يفعل ذلك لم يسم غاسلا والمسح لا يقتضي ذلك وانما يقتضي مباشرته بالماء دون امراره عليه فغير جائز ترك الغسل الى

المسح ولو كان المراد بالغسل هو المسح لبطلت فائدة التفرقة بينهما فى الآية وفى وجوب اثبات التفرقة بينهما مايوجب ان يكون المسح غير الغسل فتى مسح ولم يغسل فلا يجزيه لانه لم يفعل المامور به ويدل على ذلك انه ليس عليه فى مسح الرأس فى الوضوء ابلاغ الماء الى اصول الشعر وانما عليه مسح الظاهر منه وعليه فى غسل الجنابة ابلاغ الماء اصول الشعر فلو كان المسح والغسل واحدا لاجزى فى غسل الجنابة مسحه كما يجزى فى الوضوء وفى ذلك دليل على ان ماشرط فيه الغسل لا ينوب عنه المسح فان قيل اذا لم تكن هناك نجاسة تزال بالغسل فالمقصد فيه مباشرة الموضع بالماء فلا فرق بين الغسل والمسح قيل له هذا يدل على صحة ماذكرنا وذلك لانه لما لم تكن هناك نجاسة من اجلها يجب الغسل فكان وجوب عبادة ثم فرق الله تعالى فى الآية بين الغسل والمسح فعلينا اتباع الامر على حسب مقتضاه وموجبه وغير جائز لنا ترك الغسل الى غيره والعبادة علينا فى الغسل فى الاعضاء المامور بها كهى علينا فى مسح العضو المامور به فلم يجز استعمال النظر فى ترك حكم اللفظ الى غيره فان قيل لو بقيت لمعة فى ذراعه فمسحها جاز وهذا يدل على جواز مسح الجميع كما جاز مسح البعض * قيل له هذا غلط لان اللمعة اذا اتصلت صارت فى حكم المغسول واما اذا لم تتصل فلا يجوز بالاجماع ففى ذلك دلالة على ان المسح لا ينوب مناب الغسل وقيل له لو لزم منا هذا فى الوضوء للزمك فى غسل الجنابة مثله والله أعلم

(باب الوضوء بغير نية)

قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) يقتضى جواز الصلاة بوجود الغسل سواء قارنته النية أو لم تقارنه وذلك لان الغسل اسم شرعى مفهوم المعنى فى اللغة وهو امرار الماء على الموضع وليس هو عبارة عن النية فمن شرط فيه النية فهو زائد فى النص وهذا فاسد من وجهين أحدهما أنه يوجب نسخ الآية قد اباحت فعل الصلاة بوجود الغسل للطهارة من غير شرط النية فمن حظر الصلاة ومنعها الامع وجود فية الغسل فقد أوجب نسخها وذلك لا يجوز الا بنص مثله والوجه الآخر ان النص له حكمه ولا يجوز ان يلحق به ماليس منه كما لا يجوز أن يسقط منه ماهو منه فان قيل فقد شرطت فى صحة الصلاة النية مع عدم ذكرها فى اللفظ قيل له انما جاز ذلك فيها من وجهين أحدهما ان الصلاة اسم مجمل مفتقر الى البيان غير موجب للحكم بنفسه الا ببيان يرد فيه وقد ورد فيه البيان

بايجاب اليه فلذلك أوجبناها وليس كذلك الوضوء لانه اسم شرعى ظاهر المعنى بين المراد فهما الحقنا به ماليس فى اللفظ عبارة عنه فهو زيادة فى النص ولا يجوز ذلك الا بنص مثله والوجه الآخر اتفاق الجميع على ايجاب النية فيها فلو كان اسم الصلاة عموما ليس بمجمل لجاز الحاق النية بها بالاتفاق فهى اذا كانت مجملا احرى باثبات النية فيها من جهة الاجماع

﴿ذكر اختلاف الفقهاء فى فرض النية﴾

قال ابو حنيفة وأبو يوسف ومحمد كل طهارة بماء تجوز بغير نية ولا يجزى التيمم الا بنية وهو قول الثورى وقال الاوزاعى يجزى الوضوء بغير نية ولم تحفظ عنه فى التيمم وقال مالك والليث والشافعى لا يجزى الوضوء ولا الغسل الا بالنية وكذلك التيمم وقال الحسن بن صالح يجزى الوضوء والتيمم جميعا بغير نية قال أبو جعفر الطحاوى ولم نجد هذا القول فى التيمم عن غيره قال ابو بكر قد قدمنا ذكر دلالة الآية على جواز الوضوء بغير نية وقوله تعالى (ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا) دال على جواز الاغتسال من الجنابة بغير نية كذلك قوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) على النحو الذى بينا ويدل عليه أيضا قوله تعالى (وانزلنا من السماء ماء طهورا) ومعناه مطهرا فحيثما وجد فواجب أن يكون مطهرا ولو شرطنا فيه النية كنا قد سلبناه الصفة التى وصفه الله بها من كونه طهورا لانه حينئذ لا يكون طهورا الا بغيره والله تعالى جعله طهورا من غير شرط معنى آخر فيه فان قيل ايجاب شرط النية فيه لا يخرجه من ان يكون طهورا كما وصفه الله تعالى كما قال النبي ﷺ جعلت لى الارض مسجدا وطهورا وقال التراب طهور المسلم مالم يجد الماء ولم يمنع ذلك ايجاب النية شرطا فيه قيل له انما سماه طهورا على وجه المجاز تشبيها له بالماء فى باب اباحة الصلاة والدليل عليه انه لا يرفع الحدث ولا يزيل النجس فعلمنا انه سماه طهورا استعارة ومجازا ومن جهة اخرى ان اثبات النية شرطا فى التيمم جائز مع قوله التراب طهور المسلم ولا يجوز مثله فى الوضوء وذلك لان قوله (فتيمموا) يقتضى ايجاب النية اذ كان التيمم هو القصد فى اللغة وقوله التراب طهور المسلم وارد من طريق الآحاد فواجب أن يكون الخبر مرتبا على الآية اذ غير جائز ترك حكم الآية بالخبر وتجوز الزيادة فى حكم الخبر بالآية وليس ذلك كقوله (وانزلنا من السماء ماء طهورا) لانه غير جائز ان يزاد فى نص القرآن الا بمثل ما يجوز به نسخه ويدل

على ذلك أيضا قوله تعالى (وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به) فأبان تعالى عن وقوع التطهير بالماء من غير شرط النية فيه * فان قيل لما كان قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) الآية مقتضيا لفرض الطهارة فمن حيث كان فرضا وجب أن تكون النية شرطا فى صحته لاستحالة وقوع الفعل موقع الفرض الا بالنية وذلك لان الفرض يحتاج فى صحة وقوع الى نيتين أحدهما نية التقرب به الى الله تعالى والاخرى نية الفرض فاذا لم ينوه لم توجد صحة الفرض فلم يجز عن الفرض اذ هو غير فاعل للمامور به قيل له انما يجب ماذكرت فى الفروض التى هى مقصودة لاعيانها ولم تجعل سببا لغيرها فاما ما كان شرطا لصحة فعل آخر فليس يجب ذلك فيه بنفس ورود الامر الا بدلالة تقارنه فلما جعل الله الطهارة شرطا لصحة الصلاة ولم تكن مفروضة لنفسها الا ان من لا صلاة عليه فليس عليه فرض الطهارة كالمريض المغمى عليه اياما وكالحائض والنفساء وقال تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) وقال (ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا) فجعله شرطا فى غيره ولم يجعله مامورا به لنفسه فاحتاج موجب النية شرطا فيه الى دلالة من غيره ألا ترى ان كثيرا انما هو شرط فى الفرض وليس بمفروض بعينه فجائز أن يكون من فعل غيره نحو الوقت الذى هو شرط فى صحة أداء الصلاة ولا صنع للمصلى فيه ونحو البلوغ والعقل اللذين هما شرط فى صحة التكليف وليسا بفعل المكلف فبان بما وصفنا ان ورود لفظ الامر بما جعل شرطا فى غيره لا يقتضى وقوعه طاعة منه ولا ايجاب النية فيه ألا ترى ان قوله تعالى (وثيابك فطهر) وان كان امرا بتطهير الثوب من النجاسة فانه لم يوجب كون النية شرطا فى تطهيره اذا لم تكن ازالة النجاسة مفروضة لنفسها وانما هى شرط فى غيرها وانما تقديره لا تصل الا فى ثوب طاهر ولا تصل الا مستور العورة ويدل على ذلك أيضا ان الشافعى قد وافقنا على أن رجلا لو قعد فى المطر ينوى الطهارة فاصاب جميع اعضائه انه يجزيه من غير فعل له فيه ولو كان ذلك مفروضا لنفسه لما اجزاه دون ان يفعله هو أو يامر به غيره لان هذا حكم المفروض . فان قيل فالتيمم غير مفروض لنفسه ولا يصح مع ذلك الا بالنية فليس ايجاب النية مقصورا على ما كان مفروضا لنفسه قيل له هذا غير لازم لانا لم نخرج هذا القول مخرج الاعتلال فتلزمنا عليه المناقضة وانما بينا ان لفظ الامر اذا ورد فيما كان وصفه ماذكرنا فانه لا يقتضى ايجاب النية شرطا فيه الا بدلالة اخرى من غيره فانما اسقطنا بذلك احتجاج من احتج بظاهر ورود الامر فى ايجاب النية وفى مضمون لفظ التيمم ايجاب النية اذ كان التيمم

فى اللغة اسما للقصد قال الله تعالى (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) يعنى لا تقصدوا
وقال الشاعر

ولن يلبث العصران يوم وليلة   اذا طلبا ان يدركا ما تيمما

وقال آخر

فان تك خيلى قد اصيب صميمها   فعمدا على عين تيممت مالكا

وقال الاعشى

تيممت قيسا وكم دونه   من الارض من مهمه ذى شزن

يعنى قصدته فلما كان فى لفظ الآية ايجاب القصد والقصد هو النية لفعل ما امر به جعلنا النية شرطا ولم يكن فى ايجاب النية فيه الحاق زيادة بالآية غير مذكورة فيها واما الغسل فلا تنطوى تحته النية وفى ايجابها فيه اثبات زيادة فيها ليست منها وذلك غير جائز ووجه آخر فى الفصل بين التيمم والوضوء وهو ان التيمم قد يقع تارة عن الغسل وتارة عن الوضوء وهو على صفة واحدة فى الحالين فاحتيج الى النية للفصل بين حكميهما لان النية انما شرطت لتمييز أحكام الافعال فلما كان حكم التيمم قد يختلف فيقع تارة عن الغسل وتارة عن الوضوء احتيج الى النية فيه لتمييز ما يقع منه عن الغسل عما يقع منه عن الوضوء واما الغسل لا يختلف حكمه فى نفسه ولا فيما يقع له فاستغنى عن النية فيه والتمييز اذ كان المقصد منه ايقاع الفعل كما قيل لا تصل حتى تغسل النجاسة من بدنك أو ثوبك ولا تصل الا مستور العورة وليس يقتضى شىء من ذلك ايجاب النية فيه * ويدل على ما ذكرنا من جهة السنة حديث رفاعة بن رافع وأبى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى تعليمه الاعرابى الصلاة وقوله لا تتم صلاة امرىء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ويديه ويمسح برأسه ويغسل رجليه فقوله حتى يضع الطهور مواضعه يقتضى جوازه بغير نية لان مواضع الطهور معلومة مذكورة فى القرآن فصار كقوله حتى يغسل هذه الاعضاء وقوله فيغسل وجهه ويديه يوجب ذلك ايضا اذ لم يشرط فيه النية فظاهره يقتضى جوازه على أى وجه غسله ويدل من جهة أخرى انه معلوم ان الاعرابى كان جاهلا بأحكام الصلاة والطهارة فلو كانت النية شرطا فيها لما اخلاه النبى صلى الله عليه وسلم من التوقيف عليها وفى ذلك أوضح دليل على انها ليست من فروضها * ويدل عليه أيضا قوله صلى الله عليه وسلم فى غسل الجنابة لام سلمة انما يكفيك أن تحثى على رأسك ثلاث حثيات وعلى سائر جسدك فاذا أنت قد طهرت ولم

يشرط فيه النية وروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه توضا مرة مرة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به فاشار الى الفعل المشاهد دون النية هي ضمير لا تصح الاشارة اليه واخبر بقبول الصلاة به وقال اذا وجدت الماء فامسسه جلدك وقال ان تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة ومن جهة النظر ان الوضوء طهارة بالماء كغسل النجاسة وأيضا هو سبب يتوصل به الى صحة أداء الصلاة لا على وجه البدل عن غيره فاشبه غسل النجاسة وستر العورة والوقوف على مكان طاهر ولا يلزم عليه التيمم لانه بدل عن غيره فان احتجوا بقوله تعالى (وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) ذلك يقتضي ايجاب النية له لان ذلك اقل أحوال الاخلاص قيل له ينبغي أن يثبت ان الوضوء عبادة أو انه من الدين اذ جائز أن يقال ان العبادات هي مقصودة لعينه في التعبد فاما ما أمر به لاجل غيره او جعل شرطا فيه أو سببا له فليس يتناوله هذا الاسم ولو لزم أن يكون تارك النية في الطهارة غير مخلص لله لوجب مثله في تارك النية في غسل النجاسة وستر العورة فلما لم يجز ان يكون تارك النية فيما وصفنا غير مخلص اذ كان مأمورا به لاجل الصلاة كان كذلك في الطهارة وايضا فان كل من اعتقد الاسلام فهو مخلص لله تعالى فيما يفعله من العبادات اذ لم يشرك في النية بين الله وبين غيره لان ضد الاخلاص هو الاشراك فمتى لم يشرك فهو مخلص بنفس اعتقاد الايمان في جميع ما يفعله من العبادات ما لم يشرك غيره فيه واحتجوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات وهذا لا يصح الاحتجاج به في موضع الخلاف من قبل أن حقيقة اللفظ تقتضي كون العمل موقوفا على النية والعمل موجود مع فقد النية فعلمنا انه لم يرد به حقيقة اللفظ وانما أراد معنى مضمرا فيه غير مذكور فالمحتج بعموم الخبر في ذلك مغفل فان قيل مراده حكم العمل قيل له الحكم غير مذكور فالاحتجاج بعمومه ساقط فان ترك الاحتجاج بظاهر اللفظ وقال لما لم يجز أن يخلو كلام النبي صلى الله عليه وسلم من فائدة وقد علمنا انه لم يرد نفس العمل وجب أن يكون مراده حكم العمل قيل له يحتمل أن يريد به فضيلة العمل لا حكمه واذا احتمل الامرين احتيج الى دلالة من غيره في اثبات المراد وسقط الاحتجاج به فان قيل هو على الامرين قيل له هذا خطأ لان الضمير المحتمل للمعنيين غير ملفوظ به فيقال هو عليهما وانما يقال ذلك فيما هو ملفوظ به وفيه احتمال للمعاني فيقال عمومه شامل للجميع فاما ما ليس بمذكور وهو ضمير ليس اللفظ عبارة عنه فقول القائل احمله على العموم خطأ وايضا فغير جائز ارادة الامرين لانه ان أريد به

مطلب الاخلاص ضد الاشراك

فضيلة العمل صار بمنزلة قوله لا فضيلة للعمل الا بالنية وذلك يقتضي اثبات حكم العمل حتى يصح نفي فضيلته لاجل عدم النية ومتى أراد به حكم العمل لم يجز أن يريد به الفضيلة والاصل منتف فغير جائز أن يرادا جميعا بلفظ واحد اذ غير جائز أن يكون لفظ واحد لنفي الاصل ونفي الكمال وايضا غير جائز ان يزاد في حكم القرآن بخبر الآحاد على ما بينا وهذا من اخبار الآحاد

فصل قوله عز وجل (وجوهكم) قال أبو بكر قد قيل فيه ان حد الوجه من قصاص الشعر الى اصل الذقن الى شحمة الاذن حكى ذلك ابو الحسن الكرخي عن ابي سعيد البردعي ولا نعلم خلافا بين الفقهاء في هذا المعنى وكذلك يقتضي ظاهر الاسم اذ كان انما سمي وجها لظهوره ولانه يواجه الشيء ويقابل به وهذا الذي ذكرناه من تحديد الوجه هو الذي يواجه الانسان ويقابله من غيره فان قيل فينبغي ان يكون الاذنان من الوجه لهذا المعنى قيل له لا يجب ذلك لان الاذنين تستران بالعمامة والقلنسوة ونحوهما كما يستر صدره وان كان متى ظهر كان مواجها لمن يقابله وهذا الذي ذكرناه من معنى الوجه يدل على ان المضمضة والاستنشاق غير واجبين بالآية اذ ليس داخل الانف والفم من الوجه اذ هما غير مواجهين لمن قابلهما واذا لم تقتض الآية ايجاب غسلهما وانما اقتضت غسل ما واجهنا وقابلنا منه فمن قال بايجاب المضمضة والاستنشاق فهو زائد في حكم الفرض ما ليس منه وهذا غير جائز لانه يوجب نسخه فان قيل قول النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في المضمضة والاستنشاق الا ان تكون صائما وقوله صلى الله عليه وسلم حين توضأ مرة مرة هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به يوجب فرض المضمضة والاستنشاق قيل له اما الحديث الذي فيه انه توضأ مرة مرة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به فانه لم يذكر فيه انه تمضمض فيه واستنشق وانما ذكر فيه الوضوء فحسب والوضوء هو غسل الاعضاء المذكورة في كتاب الله تعالى وجائز أن لا يكون تمضمض واستنشق في ذلك الوضوء لانه قصد به توقيفهم على المفروض الذي لا يجزي غيره فاذا لا دلالة في هذا الخبر على ما قال هذا القائل ولو ثبت انه تمضمض واستنشق لم يجز ان يزاد في حكم الآية وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في المضمضة والاستنشاق الا ان تكون صائما لا يجوز الاعتراض به على الآية في اثبات الزيادة لانه غير جائز ان يزاد في حكم القرآن بخبر الواحد وقد حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا أبو ميسرة محمد بن الحسن بن العلاء قال حدثنا عبد الاعلى قال حدثنا يحيى بن

ميمون بن عطاء قال حدثنا ابن جريج عن عطاء قال سئلت عائشة عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم باناء فيه ماء فتوضأ وكفا على يديه مرة وغسل وجهه مرة وغسل ذراعيه مرة ومسح برأسه مرة وغسل قدميه مرة وقال هذا الوضوء الذى افترض الله علينا ثم اعاد ذلك فقال من ضاعف ضاعف الله له ثم اعاد الثالثة فقال هذا وضوؤنا معشر الانبياء فمن زاد فقد اساء فاخبرت بوضوئه من غير مضمضة ولا استنشاق لانه قصد بيان المفروض منه ولو كان فرضا فيه لفعله

﴿باب غسل اللحية وتخليلها﴾

قال الله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) وقد بينا ان الوجه ما واجهك من الانسان فاحتمل ان تكون اللحية من الوجه لانها تواجه المقابل له غير مغطاة فى الاكثر كسائر الوجه وقد يقال ايضا خرج وجهه اذا اخرجت لحيته فليس يمتنع أن تكون اللحية من الوجه فيقتضى ظاهر ذلك وجوب غسلها ويحتمل ان يقال ليست من الوجه وانما الوجه ما واجهك من بشرته دون الشعر النابت عليه بعدما كانت البشرة ظاهرة دونه ولمن قال بالقول الاول ان يقول نبات الشعر عليه بعد ظهور البشرة لا يخرجه من أن يكون من الوجه كما ان شعر الرأس من الرأس وقد قال الله تعالى (وامسحوا برءوسكم) فلو مسح على شعر رأسه من غير ابلاغ الماء بشرته كان ماسحا على الرأس وفاعلا لمقتضى الآية عند جميع المسلمين فكذلك نبات الشعر على الوجه لا يخرجه من أن يكون منه ولمن يابى أن يكون من الوجه أن يفرق بينه وبين شعر الرأس ان شعر الرأس يوجد مع الصبى حين يولد فهو بمنزلة الحاجب فى كون كل واحد منهما من العضو الذى هو فيه وشعر اللحية غير موجود معه فى حال الولادة وانما نبت بعدها فلذلك لم يكن من الوجه وقد ذكر عن السلف اختلاف فى غسل اللحية وتخليلها ومسحها فروى اسرائيل عن جابر قال رأيت القاسم ومجاهدا وعطاء والشعبى يمسحون لحاهم وكذلك روى عن طاوس وروى حريز عن زيد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى قال رأيته توضأ ولم أره خلل لحيته وقال هكذا رأيت عليا رضى الله عنه توضأ وقال يونس رأيت أبا جعفر لا يخلل لحيته فلم ير احد من هؤلاء غسل اللحية واجبا وروى ابن جريج عن نافع ان ابن عمر كان يبل اصول شعر لحيته ويغلغل بيديه فى أصول شعرها حتى يكثر القطر منها وكذلك روى عن عبيد بن عمير وابن سيرين وسعيد بن جبير فهؤلاء كلهم روى عنهم غسل اللحية

ولـكنه

ولكنه لم يثبت عنهم انهم رأوا ذلك واجبًا كغسل الوجه وقد كان ابن عمر متقصيا فى امر الطهارة كان يدخل الماء عينيه ويتوضا لكل صلاة وكان ذلك منه استحبابا لا ايجابا ولا خلاف بين فقهاء الامصار فى ان تخليل اللحية ليس بواجب وقد روى عن النبى ﷺ انه خلل لحيته وروى عن انس ان النبى ﷺ خلل لحيته وقال بهذا أمرنى ربى وروى عثمان وعمار عن النبى صلى الله عليه وسلم انه خلل لحيته فى الوضوء وروى الحسن عن جابر قال وضات رسول الله صلى الله عليه وسلم لا مرة ولا مرتين ولا ثلاثا فرأيته يخلل لحيته باصابعه كانها اسنان مشط قال ابو بكر وروى اخبار اخر فى صفة وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيها ذكر تخليل اللحية منها حديث عبد خير عن على وحديث عبد الله بن زيد وحديث الربيع بنت معوذ وغيرهم كلهم ذكر ان رسول الله ﷺ غسل وجهه ثلاثا ولم يذكروا تخليل اللحية فيه وغير جائز ايجاب تخليل اللحية ولا غسلها بالآية وذلك لان الآية انما أوجبت غسل الوجه والوجه ما واجهك منه وباطن اللحية ليس من الوجه كداخل الفم والانف لما لم يكونا من الوجه لم يلزم تطهيرهما فى الوضوء على جهة الوجوب فان ثبت عن النبى ﷺ تخليلها أو غسلها كان ذلك منه استحبابا لا ايجابا كالمضمضة والاستنشاق وذلك لانه لما لم تكن فى الآية دلالة على وجوب غسلها أو تخليلها لم يجز لنا ان نزيد فى الآية بخبر الواحد وجميع ما روى من اخبار التخليل انما هى اخبار آحاد لا يجوز اثبات الزيادة بها فى نص القرآن وايضا فان التخليل ليس بغسل فلا يجوز ان يكون موجبا بالآية ولما ثبت عن النبى ﷺ التخليل ثبت أن غسلها غير واجب لانه لو كان واجبا لما تركه الى التخليل وقد اختلف اصحابنا فى تخليل اللحية ومسحها فروى المعلى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة قال سالته عن تخليل اللحية فى الوضوء فقال لا يخللها ويجزيه ان يمر بيده على ظاهرها قال فانما مواضع الوضوء منها الظاهر وليس تخليل الشعر من مواضع الوضوء وبه قال ابن أبى ليلى قال ابو يوسف وانا اخلل وقال بشر بن الوليد عن ابى يوسف فى نوادره يمسح ما ظهر من اللحية وان كانت عريضة فان لم يفعل فعليه الاعادة ان صلى وذكر ابن شجاع عن الحسن عن زفر فى الرجل يتوضا انه ينبغى له اذا غسل وجهه ان يمر الماء على لحيته فان اصاب لحيته من الماء قدر ثلث أو ربع أجزأه ذلك وان كان اقل من ذلك لم يجزه وهو قول أبى حنيفة وبه أخذ الحسن وقال أبو يوسف يجزيه اذا غسل وجهه ان لا يمس لحيته بشىء من الماء وقال ابن شجاع لما لم يلزمه غسلها صار الموضع

الذى ينبت عليه الشعر من الوجه بمنزلة الرأس اذلم يجب غسله فكان الواجب مسحها كمسح الرأس فيجزى منه الربع كما قالوا فى مسح الرأس قال أبو بكر لاتخلو اللحية من أن تكون من الوجه فيلزمه غسلها كغسل بشرة الوجه مما ليس عليه شعر وان لا تكون من الوجه فلا يلزمه غسلها ولا مسحها بالآية فلما اتفق الجميع على سقوط غسلها دل ذلك على انها ليست من الوجه لانها لو كانت منه لوجب غسلها ولما سقط غسلها لم يجز ايجاب مسحها لان فيه اثبات زيادة فى الآية كما لم يجز ايجاب المضمضة والاستنشاق لما فيه من الزيادة فى نص الكتاب وايضا لو جب مسحها كان فيه اثبات فرض المسح والغسل فى عضو واحد وهو الوجه من غير ضرورة وذلك خلاف الاصول فان قيل قد يجتمع فرض المسح والغسل فى عضو واحد بان يكون على يده جبائر فيمسح عليها ويغسل باقى العضو قيل له انما يجب للضرورة والعذر وليس فى نبات اللحية ضرورة فى ترك الغسل والوجه بمنزلة سائر الاعضاء التى أوجب الله تعالى طهارتها فلا يجوز اجتماع الغسل والمسح فيه من غير ضرورة ويقتضى ماقال أبو يوسف من سقوط فرض غسلها ومسحها جميعا وان كان المستحب امرار الماء عليها قوله تعالى (وايديكم الى المرافق) قال أبو بكر اليد اسم يقع على هذا العضو المنكب والدليل على ذلك ان عمارا تيمم الى المنكب وقال تيممنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المناكب وكان ذلك لعموم قوله (فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه) ولم ينكره عليه أحد من جهة اللغة بل هو كان من أهل اللغة فكان عنده ان الاسم للعضو الى المنكب فثبت بذلك ان الاسم يتناولها الى المنكب واذا كان الاطلاق يقتضى ذلك ثم ذكر التحديد فجعل المرافق غاية كان ذكرها لاسقاط ماوراءها من وجهين احدهما ان عموم اللفظ ينتظم المرافق فيجب استعماله فيها اذ لم تقم الدلالة على سقوطها والثانى ان الغاية لما كانت قد تدخل تارة ولا تدخل اخرى والموضع الذى دخلت الغاية فيه قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) ووجود الطهر شرط فى الاباحة وقال (حتى تنكح زوجا غيره) ووجوده شرط فيه والى وحتى جميعا للغاية والموضع الذى لاتدخل فيه نحو قوله (ثم اتموا الصيام الى الليل) والليل خارج منه فلما كان هذا هكذا وكان الحدث فيه يقينا لم يرتفع الا بيقين مثله وهو وجود غسل المرفقين اذ كانت الغاية مشكوكا فيها وايضا روى جابر بن عبد الله ان النبى ﷺ كان اذا بلغ المرفقين فى الوضوء ادار الماء عليهما وفعله ذلك عندنا على الوجوب لوروده مورد البيان لان قوله تعالى (الى المرافق) لما

احتمل

احتمل دخول المرافق فيه واحتمل خروجها صار مجملا مفتقرا الى البيان وفعل النبي صلى الله عليه وسلم اذا ورد على وجه البيان فهو على الوجوب والذي ذكرنا من دخول المرافق في الوضوء هو قول أصحابنا جميعا الا زفر فانه يقول ان المرافق غير داخلة في الوضوء وكذلك الكعبان على هذا الخلاف * وقوله تعالى (وامسحوا برؤسكم) قال أبو بكر اختلف الفقهاء في المفروض من مسح الرأس فروى عن أصحابنا فيه روايتان احداهما ربع الرأس والاخرى مقدار ثلاثة أصابع ويبدأ بمقدم الرأس وقال الحسن ابن صالح يبدأ بمؤخر الرأس وقال الاوزاعي والليث يمسح مقدم الرأس وقال مالك الفرض مسح جميع الرأس وان ترك القليل منه جاز وقال الشافعي الفرض مسح بعض رأسه ولم يحد شيأ وقوله تعالى (وامسحوا برؤسكم) يقتضي مسح بعضه وذلك لانه معلوم ان هذه الادوات موضوعة لافادة المعاني فمتى امكننا استعمالها على فوائد مضمنة بها وجب استعمالها على ذلك وان كان قد يجوز دخولها في بعض المواضع صلة للكلام وتكون ملغاة نحو من هي مستعملة على معان منها التبعيض ثم قد تدخل في الكلام وتكون ملغاة وجودها وعدمها سواء ومتى امكننا استعمالها على وجه الفائدة وما هي موضوعة له لم يجز لنا الغاؤها فقلنا من أجل ذلك ان الباء للتبعيض وان جاز وجودها في الكلام على انها ملغاة ويدل على أنها للتبعيض انك اذا قلت مسحت يدي بالحائط كان معقولا مسحها ببعضه دون جميعه ولو قلت مسحت الحائط كان المعقول مسحه جميعه دون بعضه فقد وضح الفرق بين ادخال الباء وبين اسقاطها في العرف واللغة فوجب اذ كان ذلك كذلك أن نحمل قوله (وامسحوا برؤسكم) على البعض حتى تكون قد وفينا الحرف حظه من الفائدة وأن لا نسقطه فتكون ملغاة يستوي دخولها وعدمها والباء وان كانت تدخل للالصاق كقوله كتبت بالقلم ومررت بزيد فان دخولها للالصاق لا ينافي كونها مع ذلك للتبعيض فنستعمل الامرين فنكون مستعملا للالصاق في البعض المفروض طهارته * ويدل على أنها للتبعيض ما روى عمر بن علي بن مقدم عن اسماعيل بن حماد عن أبيه حماد عن ابراهيم في قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم) قال اذا مسح ببعض الرأس اجزأه قال ولو كانت امسحوا رؤسكم كان مسح الرأس كله فاخبر ابراهيم ان الباء للتبعيض وقد كان من أهل اللغة مقبول القول فيها ويدل على انه قد أريد بها التبعيض في الآية اتفاق الجميع على جواز ترك القليل من الرأس في المسح والاقتصار على البعض وهذا هو استعمال اللفظ على التبعيض وقول مخالفنا

بايجاب مسح الاكثر لا يعصمه من أن يكون مستعملا للفظ على التبعيض الا انه زعم ان ذلك البعض ينبغي أن يكون المقدار الذي ادعاه واذا ثبت ان المراد البعض باتفاق الجميع احتاج الى دلالة فى اثبات المقدار الذي حده . فان قيل لو كانت الباء للتبعيض لما جاز أن تقول مسحت برأسي كله كما لا تقول مسحت ببعض رأسي كله . قيل له قد بينا ان حقيقتها ومقتضاها اذا اطلقت التبعيض مع احتمال كونها ملغاة فاذا قال مسحت برأسي كله علمنا انه أراد أن تكون الباء ملغاة واذا لم يقل ذلك فهي محمولة على حقيقتها التبعيض وقد توجد صلة للكلام فتكون ملغاة فى نحو قوله تعالى (مالكم من اله غيره) (ويغفر لكم من ذنوبكم) ولا يجب من أجل ذلك أن نجعلها ملغاة فى كل موضع الا بدلالة . وقد روى نحو قولنا فى جواز مسح بعض الرأس عن جماعة من السلف منهم ابن عمر روى عنه نافع انه مسح مقدم رأسه وعن عائشة مثل ذلك وقال الشعبي أي جانب رأسك مسحت اجزاك وكذلك قال ابراهيم . ويدل على صحة قول القائلين بفرض البعض ما حدثنا أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي قال حدثنا ابراهيم الحربي قال حدثنا محمد بن الصباح قال حدثنا هشيم قال حدثنا يونس عن ابن سيرين قال اخبرني عمرو بن وهب قال سمعت المغيرة بن شعبة يقول خصلتان لا أسأل عنهما احدا بعدما شهدت من رسول الله صلى الله عليه وسلم انا كنا معه فى سفر فنزل لحاجته ثم جاء فتوضا ومسح على ناصيته وجانبي عمامته وروى سليمان التيمي عن بكر بن عبد الله المزني عن ابن المغيرة عن أبيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين ومسح على ناصيته ووضع يده على العمامة أو مسح على العمامة وحدثنا عبيد الله بن الحسين قال حدثنا محمد ابن سليمان الحضرمي قال حدثنا كردوس بن ابي عبد الله قال حدثنا المعلى بن عبد الرحمن قال حدثنا عبد الحميد بن جعفر عن عطاء عن ابن عباس قال توضا رسول الله صلى الله عليه وسلم فمسح رأسه مسحة واحدة بين ناصيته وقرنه فثبت بما ذكرنا من ظاهر الكتاب والسنة ان المفروض مسح بعض الرأس فان قيل يحتمل ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم انما اقتصر على مسح الناصية لضرورة او كان وضوء من لم يحدث قيل له انه لو كان هناك ضرورة لنقلت كما نقل غيره واما كونه وضوء من لم يحدث فانه تاويل ساقط لان فى حديث المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى حاجته ثم توضا ومسح على ناصيته ولو ساغ هذا التاويل فى مسح الناصية لساغ فى المسح على الخفين

(قوله وقرنه) اي جانب رأسه (لمصححه)

حتى

حتى يقال انه مسح لضرورة اوكان وضوء من لم يحدث . واحتج من قال بمسح الجميع بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه مسح مقدم رأسه ومؤخره قال فلو كان المفروض بعضه لما مسح النبي صلى الله عليه وسلم جميعه ولوجب ان يكون من مسح جميع رأسه متعديا وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه توضا ثلاثا ثلاثا وقال من زاد فقد اعتدى وظلم . فيقال له لا يمتنع ان يكون المفروض البعض والمسنون الجميع كما ان المفروض في الاعضاء المغسولة مرة والمسنون ثلاثا فلا يكون الزائد على المفروض معتديا اذا اصاب السنة وكما أن المفروض من المسح على الخفين هو بعض ظاهرهما ولو مسح ظاهرهما وباطنهما لم يكن معتديا وكما ان فرض القراءة على قولنا آية وعلى قول مخالفينا فاتحة الكتاب والمسنون عند الجميع قراءة فاتحة الكتاب وشيء معها والمفروض من غسل الوجه ظاهره والمسنون غسل ذلك والمضمضة والاستنشاق والمفروض مسح الرأس والمسنون مسح الاذنين معه وكما يقول مخالفنا ان المفروض من مسح الرأس هو الاكثر وان ترك القليل جائز ولو مسح الجميع لم يكن متعديا بل كان مصيبا كذلك نقول ان المفروض مسح البعض والمسنون مسح الجميع وانما قال أصحابنا ان المفروض مقدار ثلاثة أصابع في احدى الروايتين وهي رواية الاصل وفي رواية الحسن بن زياد الربع فان وجه تقدير ثلاث اصابع انه لما ثبت ان المفروض البعض بما قدمنا وكان ذلك البعض غير مذكور المقدار في الآية احتجنا فيه الى بيان الرسول صلى الله عليه وسلم فلما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه مسح على ناصيته كان فعله ذلك وارادا مورد البيان وفعل النبي صلى الله عليه وسلم اذا ورد على وجه البيان فهو على الوجوب كفعله لاعداد ركعات الصلاة وافعالها فقدروا الناصية بثلاث اصابع وقد روى عن ابن عباس انه مسح بين ناصيته وقرنه فان قيل فقد روى انه مسح رأسه بيديه اقبل بهما وادبر فينبغي ان يكون ذلك واجبا قيل له معلوم ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يترك المفروض وجائز ان يفعل غير المفروض على انه مسنون فلما روى عنه الاقتصار على مقدار الناصية في حال وروى عنه استيعاب الرأس في اخرى استعملنا الخبرين وجعلنا المفروض مقدار الناصية اذ لم يروعنه انه مسح اقل منها وما زاد عليها فهو مسنون وايضا لو كان المفروض اقل من مقدار الناصية لاقتصر النبي صلى الله عليه وسلم في حال بيانا للمقدار المفروض كما اقتصر على مسح الناصية في بعض الاحوال فلما لم يثبت عنه اقل من ذلك دل على انه هو المفروض فان قيل لو كان فعله ذلك على وجه البيان لوجب

ان يكون المفروض موضع الناصية دون غيره من الرأس كما جعلتها بيانا للمقدار ولم تجز اقل منها فلما جاز عند الجميع من القائلين بجواز مسح بعض الرأس ترك مسح الناصية الى غيرها من الرأس دل ذلك على ان فعله ذلك غير موجب للاقتصار على مقداره قيل له قد كان ظاهر فعله يقتضى ذلك لولا قيام الدلالة على ان مسح غير الناصية من الرأس يقوم مقام الناصية فلم يوجب تعيين الفرض فيها وبقى حكم فعله فى المقدار على ما اقتضاه ظاهر بيانه بفعله فان قيل لما كان قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم) مقتضيا مسح بعضه فاى بعض مسحه منه وجب أن يجزيه بحكم الظاهر * قيل له اذا كان ذلك البعض مجهولا صار مجملا ولم يخرجه ماذكرت من حكم الاجمال الا ترى ان قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة) وقوله (وآتوا الزكوة) وقوله (يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله) كلها مجملة لجهالة مقاديرها فى حال ورودها وانه غير جائز لاحد اعتبار ما يقع عليه الاسم منها فكذلك قوله تعالى (برؤسكم) وان اقتضى البعض فان ذلك البعض لما كان مجهولا عندنا وجب ان يكون مجملا موقوف الحكم على البيان فما ورد عن النبى ﷺ من فعل فيه فهو بيان مراد الله به ودليل آخر وهو ان سائر اعضاء الوضوء لما كان المفروض منها مقدار وجب ان يكون كذلك حكم مسح الرأس لانه من اعضاء الوضوء وهذا يحتج به على مالك والشافعى جميعا لان مالكا يوجب مسح الاكثر ويجيز ترك القليل منه فيحصل المفروض مجهول المقدار والشافعى يقول كل ما وقع عليه اسم المسح جاز وذلك مجهول القدر وما قلنا من مقدار ثلاثة اصابع فهو معلوم وكذلك الربع فى الرواية الاخرى فهو موافق لحكم أعضاء الوضوء من كون المفروض منها معلوم القدر وقول مخالفينا على خلاف المفروض من اعضاء الوضوء ويجوز ان نجعل ذلك ابتداء دليل فى المسئلة من غير اعتبار له بمقدار الناصية وذلك بان نقول لما وجب أن يكون المفروض فى مقدار المسح مقدرا اعتبارا بسائر اعضاء الوضوء ثم لم يقدره احد بغير ما ذكرنا من مقدار ثلاثة أصابع أو مقدار ربع الرأس وجب ان يكون هذا هو المفروض من المقدار * فان قيل ما انكرت ان يكون مقدرا بثلاث شعرات * قيل له هذا محال لان مقدار ثلاث شعرات لا يمكن المسح عليه دون غيره وغير جائز ان يكون المفروض ما لا يمكن الاقتصار عليه وأيضا فهو قياس على المسح على الخفين لما كان مقدرا بالاصابع وبه وردت السنة وهو مسح بالماء وجب أن يكون مسح الراس مثله واما وجه رواية من

مطلب فى ان فعله عليه السلام يبين المجمل من احكام القرآن

روى الربع فهو انه لما ثبت ان المفروض البعض وان مسح شعرة لا يجزى وجب اعتبار المقدار الذى يتناوله الاسم عند الاطلاق اذا اجرى على الشخص وهو الربع لانك تقول رأيت فلانا والذى يليك منه الربع فيطلق عليه الاسم فلذلك اعتبروا الربع واعتبروا ايضا فى حلق الراس الربع لا خلاف بينهم فيه انه يحل به المحرم اذا حلقه ولا يحل عند اصحابنا باقل منه فلذلك يوجبون به دما اذا حلقه فى الاحرام * واختلف الفقهاء فى مسح الراس باصبع واحدة فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد لا يجوز مسحه باقل من ثلاث اصابع وان مسحه باصبع او اصبعين ومدها حتى يكون الممسوح مقدار ثلاثة اصابع لم يجز وقال الثورى وزفر والشافعى يجزيه الا ان زفر يعتبر الربع والاصل فى ذلك انه لا يجزى فى مفروض المسح نقل الماء من موضع الى موضع وذلك لان المقصد فيه امساس الماء الموضع لا اجراؤه عليه فاذا وضع اصبعا فقد حصل ذلك الماء ممسوحا به فغير جائز مسح موضع غيره به وليس كذلك الاعضاء المغسولة لانه لو مسحها بالماء ولم يجره عليها لم يجزه فلا يحصل معنى الغسل الا بجريان الماء على العضو وانتقاله من موضع الى موضع فلذلك لم يكن مستعملا بحصوله من موضع وانتقاله الى غيره من ذلك العضو واما المسح فلو اقتصر فيه على امساس الماء الموضع من غير جرى لجاز فلما استغنى عن اجرائه على العضو فى صحة اداء الفرض لم يجز نقله الى غيره فان قيل فلو صب على رأسه ماء وجرى عليه حتى استوفى منه مقدار ثلاثة اصابع اجزى عن المسح مع انتقاله من موضع الى غيره فهلا أجزته ايضا اذا مسح باصبع واحدة ونقله الى غيره قيل له من قبل ان صب الماء غسل وليس بمسح والغسل يجوز نقل الماء فيه من موضع الى غيره واما اذا وضع اصبعه عليه فهذا مسح فلا يجوز ان يمسح بها موضعا غيره وأيضا فان الماء الذى يجرى عليه بالصب والغسل يتسع للمقدار المفروض كله وما على أصبع واحدة من الماء لا يتسع للمقدار المفروض وانما يكفى لمقدار الاصبع فاذا جره الى غيره فانما نقل اليه ماء مستعملا فى غيره فلا يجوز له ذلك

(باب غسل الرجلين)

قال الله تعالى (وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين) قال أبو بكر قرأ ابن عباس والحسن وعكرمة وحمزة وابن كثير (وارجلكم) بالخفض وتاولوها على المسح وقرأ على وعبدالله بن مسعود وابن عباس فى رواية وابراهيم والضحاك ونافع وابن عامر

والكسائي وحفص عن عاصم بالنصب وكانوا يرون غسلها واجبا والمحفوظ عن حسن البصري استيعاب الرجل كلها بالمسح ولست احفظ عن غيره ممن اجاز المسح من السلف هو على الاستيعاب أو على البعض وقال قوم يجوز مسح البعض ولا خلاف بين فقهاء الامصار في ان المراد الغسل وهاتان القراءتان قد نزل بهما القرآن جميعا ونقلتهما الامة تلقيا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يختلف أهل اللغة ان كل واحدة من القراءتين محتملة للمسح بعطفها على الرأس ويحتمل ان يراد بها الغسل بعطفها على المغسول من الاعضاء وذلك لان قوله (وأرجلكم) بالنصب يجوز ان يكون مراده فاغسلوا أرجلكم ويحتمل ان يكون معطوفا على الرأس فيراد بها المسح وان كانت منصوبة فيكون معطوفا على المعنى لا على اللفظ لان الممسوح به مفعول به كقول الشاعر

معاوي اننا بشر فاسجح * فلسنا بالجبال ولا الحديدا

فنصب الحديد وهو معطوف على الجبال بالمعنى ويحتمل قراءة الخفض ان تكون معطوفة على الرأس فيراد به المسح ويحتمل عطفه على الغسل ويكون مخفوضا بالمجاورة كقوله تعالى (يطوف عليهم ولدان مخلدون) ثم قال (وحور عين) فخفضهن بالمجاورة وهن معطوفات في المعنى على الولدان لانهن يطفن ولا يطاف بهن وكما قال الشاعر فهل أنت ان ماتت أتانك راكب * الى آل بسطام بن قيس فخاطب

فخفض خاطبا بالمجاورة وهو معطوف على المرفوع من قوله راكب والقوافي مجرورة ألا ترى الى قوله

فنل مثلها في مثلهم أو فلمهم * على دارمي بين ليلى وغالب

فثبت بما وصفنا احتمال كل واحدة من القراءتين للمسح والغسل فلا يخلو حينئذ القول من احد معان ثلاثة اما أن يقال ان المراد هما جميعا مجموعان فيكون عليه أن يمسح ويغسل فيجمعهما أو أن يكون احدهما على وجه التخيير يفعل المتوضىء أيهما شاء ويكون ما يفعله هو المفروض أو يكون المراد أحدهما بعينه لا على وجه التخيير وغير جائز أن يكونا هما جميعا على وجه الجمع لاتفاق الجميع على خلافه ولا جائز أيضا أن يكون المراد أحدهما على وجه التخيير اذ ليس في الآية ذكر التخيير ولا دلالة عليه ولو جاز اثبات التخيير مع عدم لفظ التخيير في الآية لجاز اثبات الجمع مع عدم لفظ الجمع فبطل

(قوله فخفضهن) قال في النشر قرأ أبو جعفر وحمزة والكسائي (وحور عين) بخفض الاسمين والباقون بالرفع (لمصححه)

التخيير

التخيير بما وصفنا واذا انتفى التخيير والجمع لم يبق الا أن يكون المراد أحدهما لا على وجه التخيير فاحتجنا الى طلب الدليل على المراد منهما فالدليل على أن المراد الغسل دون المسح اتفاق الجميع على أنه اذا غسل فقد أدى فرضه واتى بالمراد وانه غير ملوم على ترك المسح فثبت أن المراد الغسل وأيضا فان اللفظ لما وقف الموقف الذى ذكرنا من احتماله لكل واحد من المعنيين مع اتفاق الجميع على ان المراد أحدهما صار فى حكم المجمل المفتقر الى البيان فهما ورد فيه من البيان عن الرسول ﷺ من فعل أو قول علمنا أنه مراد الله تعالى وقد ورد البيان عن الرسول صلى الله عليه وسلم بالغسل قولا وفعلا فاما وروده من جهة الفعل فهو ما ثبت بالنقل المستفيض المتواتر ان النبى صلى الله عليه وسلم غسل رجليه فى الوضوء ولم يختلف الامة فيه فصار فعله ذلك وارد مورد البيان وفعله اذا ورد على وجه البيان فهو على الوجوب فثبت ان ذلك هو مراد الله تعالى بالآية واما من جهة القول فما روى جابر وابو هريرة وعائشة وعبد الله بن عمر وغيرهم ان النبى ﷺ رأى قوما تلوح اعقابهم لم يصبها الماء فقال ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء وتوضأ النبى ﷺ مرة مرة فغسل رجليه وقال هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة الا به فقوله ويل للاعقاب من النار وعيد لا يجوز ان يستحق الا بترك الفرض فهذا يوجب استيعاب الرجل بالطهارة ويبطل قول من يجيز الاقتصار على البعض وقوله صلى الله عليه وسلم اسبغوا الوضوء وقوله بعد غسل الرجلين هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة الا به يوجب استيعابهما بالغسل لان الوضوء اسم للغسل يقتضى اجراء الماء على الموضع والمسح لا يقتضى ذلك وفى الخبر الآخر اخبار ان الله تعالى لا يقبل الصلاة الا بغسلهما وايضا فلو كان المسح جائزا لما اخلاه النبى صلى الله عليه سلم من بيانه اذ كان مراد الله فى المسح كهو فى الغسل فكان يجب ان يكون مسحه فى وزن غسله فلما لم يرد عنه المسح حسب وروده فى الغسل ثبت ان المسح غير مراد وايضا فان القراءتين كالآيتين فى احداهما الغسل وفى الاخرى المسح لاحتمالهما للمعنيين فلو وردت آيتان احداهما توجب الغسل والاخرى المسح لما جاز ترك الغسل الى المسح لان فى الغسل زيادة فعل وقد اقتضاه الامر بالغسل فكان يكون حينئذ يجب استعمالهما على اعمهما حكما واكثرهما فائدة وهو الغسل لانه يأتى على المسح والمسح لا ينتظم الغسل وايضا لما حدد الرجلين بقوله تعالى (وارجلكم الى الكعبين) كما قال (وايديكم الى المرافق) دل على استيعاب الجميع كما دل ذكر الايدى الى المرافق على استيعابهما بالغسل

* فان قيل قدروى على وابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم انه توضا ومسح على قدميه ونعليه * قيل له لا يجوز قبول اخبار الآحاد فيه من وجهين احدهما ما فيه من الاعتراض به على موجب الآية من الغسل على ماقدمناه والثانى ان اخبار الآحاد غير مقبولة فى مثله لعموم الحاجة اليه وقد روى عن على انه قرأ (وأرجلكم) بالنصب وقال المراد الغسل فلو كان عنده عن النبى صلى الله عليه وسلم جواز المسح والاقتصار عليه دون الغسل لما قال ان مراد الله الغسل وأيضا فان الحديث الذى روى عن على فى ذلك قال فيه عن النبى صلى الله عليه وسلم هذا وضوء من لم يحدث وهو حديث شعبة عن عبد الملك بن ميسرة عن النزال بن سبرة ان عليا صلى الظهر ثم قعد فى الرحبة فلما حضرت العصر دعا بكوز من ماء فغسل يديه ووجهه وذراعيه ومسح برأسه ورجليه وقال هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل وقال هذا وضوء من لم يحدث ولا خلاف فى جواز مسح الرجلين فى وضوء من لم يحدث وأيضا لما احتملت الآية الغسل والمسح استعملناها على الوجوب فى ان الحالين الغسل فى حال ظهور الرجلين والمسح فى حال لبس الخفين * فان قيل لما سقط فرض الرجل فى حال التيمم كما سقط الرأس دل على أنها ممسوحة غير مغسولة قيل له فهذا يوجب أن لا يكون الغسل مرادا ولا خلاف أنه اذا غسل فقد فعل المفروض ولم تختلف الامة أيضا فى نقل الغسل عن النبى صلى الله عليه وسلم وأيضا فان غسل البدن كله يسقط فى الجنابة الى التيمم عند عدم الماء وقام التيمم فى هذين العضوين مقام غسل سائر الاعضاء كذلك جائز أن يقوم مقام غسل الرجلين وان لم يجب التيمم فيها

(فصل) وقد اختلف فى الكعبين ماهما فقال جمهور أصحابنا وسائر أهل العلم الناتئان بين مفصل القدم والساق وحكى هشام عن محمد انه مفصل القدم الذى يقع عليه عقد الشراك على ظهر القدم والصحيح هو الاول لان الله تعالى قال (وأرجلكم الى الكعبين) فدل ذلك على ان فى كل رجل كعبين ولو كان فى كل رجل كعب واحد لقال الى الكعاب كما قال تعالى (ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما) لما كان لكل واحد قلب واحد أضافهما اليهما بلفظ الجمع فلما أضافهما الى الارجل بلفظ التثنية دل على ان فى كل رجل كعبين ويدل عليه أيضا ما حدثنا من لا اتهم قال حدثنا عبد الله بن محمد بن شيرويه قال حدثنا اسحاق ابن راهويه قال حدثنا الفضل بن موسى عن يزيد بن زياد بن أبى الجعد عن جامع بن شداد عن طارق بن عبد الله المحاربى قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سوق ذى المجاز

مطلب
فيما استدل به المصنف من الحديث على المراد بالكعبين

وعليه

وعليه جبة حمراء وهو يقول يا أيها الناس قولوا لا اله الا الله تفلحوا و رجل يتبعه ويرميه بالحجارة وقد ادمى عرقوبيه وكعبيه وهو يقول يا أيها الناس لا تطيعوه فانه كذاب فقلت من هذا فقالوا ابن عبد المطلب قلت فمن هذا الذى يتبعه ويرميه بالحجارة قالوا هذا عبد العزى أبو لهب وهـذا يدل على ان الكعب هو العظم الناتىء فى جانب القدم لان الرمية اذا كانت من وراء الماشى لا يضرب ظهر القدم قال وحدثنا عبد الله ابن محمد بن شيرويه قال حدثنا اسحاق قال أخبرنا وكيع قال حدثنا زكريا بن أبى زائدة عن القاسم الجدلى قال سمعت النعمان بن بشير يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لتسوون صفوفكم أو ليخالفن الله بين قلوبكم أو وجوهكم قال فلقد رأيت الرجل منا يلزق كعبه بكعب صاحبه ومنكبه بمنكب صاحبه وهذا يدل على ان الكعب ما وصفنا والله أعلم

ذكر الخلاف فى المسح على الخفين

قال أصحابنا جميعا والثورى والحسن بن صالح والاوزاعى والشافعى يمسح المقيم على الخفين يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها وروى عن مالك والليث انه لا وقت للمسح على الخفين اذا ادخل رجليه وهما طاهرتان يمسح ما بدا له قال مالك والمقيم والمسافر فى ذلك سواء وأصحابه يقولون هذا هو الصحيح من مذهبه وروى عنه ابن القاسم ان المسافر يمسح ولا يمسح المقيم وروى ابن القاسم أيضا عن مالك انه المسح على الخفين * قال أبو بكر قد ثبت المسح على الخفين عن النبى صلى الله عليه وسلم من طريق التواتر والاستفاضة من حيث يوجب العلم ولذلك قال أبو يوسف انما يجوز نسخ القرآن بالسنة اذا وردت كورود المسح على الخفين فى الاستفاضة وما دفع أحد من الصحابة من حيث نعلم المسح على الخفين ولم يشك أحد منهم فى ان النبى صلى الله عليه وسلم قد مسح وانما اختلف فى وقت مسحه أكان قبل نزول المائدة أو بعدها فروى المسح موقتا للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها عن النبى صلى الله عليه وسلم عمر وعلى وصفوان بن عسال وخزيمة بن ثابت وعوف بن مالك وابن عباس وعائشة ورواه عن النبى صلى الله عليه وسلم غير موقت سعد بن أبى وقاص وجرير بن عبد الله البجلى وحذيفة بن اليمان والمغيرة بن شعبة وأبو أيوب الانصارى وسهل بن سعد وانس بن مالك وثوبان وعمرو بن اميه عن أبيه وسليمان بن بريدة عن أبيه عن النبى صلى

الله عليه وسلم وروى الاعمش عن ابراهيم عن همام عن جرير بن عبد الله قال قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضا ومسح على خفيه قال الاعمش قال ابراهيم كانوا معجبين بحديث جرير لانه أسلم بعد نزول المائدة ولما كان ورود هذه الاخبار على الوجه الذى ذكرنا من الاستفاضة مع كثرة عدد ناقليها وامتناع التواطؤ والسهو والغفلة عليهم فيها وجب استعمالها مع حكم الآية وقد بينا ان فى الآية احتمالا للمسح فاستعملناه فى حال لبس الخفين واستعملنا الغسل فى حال ظهور الرجلين فلا فرق بين ان يكون مسح النبى صلى الله عليه وسلم قبل نزول المائدة أو بعدها من قبل انه ان كان مسح قبل نزول الآية فالآية مرتبة عليه غير ناسخة له لاحتمالها ما يوجب موافقته من المسح فى حال لبس الخفين ولانه لو لم يكن فيها احتمال لموافقة الخبر لجاز أن تكون مخصوصة به فيكون الامر بالغسل خاصا فى حال ظهور الرجلين دون حال لبس الخفين وان كانت الآية متقدمة للمسح فانما جاز المسح لموافقة ما احتملته الآية ولا يكون ذلك نسخا ولكنه بيان للمراد بها وان كان جائزا نسخ الآية بمثله لتواتره وشيوعه ومن حيث ثبت المسح على الخفين ثبت التوقيت فيه للمقيم والمسافر على ما بينا لان بمثل الاخبار الواردة فى المسح مطلقا ثبت التوقيت أيضا فان بطل التوقيت بطل المسح وان ثبت المسح ثبت التوقيت * فان احتج المخالف فى ذلك بما روى عن عمر بن الخطاب انه قال لعقبة بن عامر حين قدم عليه وقد مسح على خفيه جمعة اصبت السنة وبما روى حماد بن زيد عن كثير بن شنظير عن الحسن انه سئل عن المسح على الخفين فى السفر فقال كنا نسافر مع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يوقتون * قيل له قد روى سعيد بن المسيب عن عمر انه قال لابنه عبد الله حين انكر على سعد المسح على الخفين يا بنى عمك افقه منك للمسافر ثلاثة أيام ولياليها وللمقيم يوم وليلة وسويد بن غفلة عن عمر انه قال ثلاثة ايام ولياليها للمسافر ويوم وليلة للمقيم وقد ثبت عن عمر التوقيت على الحد الذى بيناه فاحتمل ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم لعقبة حين مسح على خفيه جمعة اصبت السنة يعنى انك اصبت السنة فى المسح وقوله انه مسح جمعة انما عنى به انه مسح جمعة على الوجه الذى يجوز عليه المسح كما يقول القائل مسحت شهرا على الخفين وهو يعنى على الوجه الذى يجوز فيه المسح لانه معلوم انه لم يرد به انه مسح جمعة دائما لا يفتر وانما اراد به المسح فى الوقت الذى يحتاج فيه الى المسح كذلك انما اراد الوقت الذى يجوز فيه المسح وكما تقول صليت الجمعة شهرا بمكة والمعنى فى الاوقات التى يجوز فيها

فصل

فعل الجمعة واما قول الحسن ان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الذين سافر معهم كانوا لا يقتون فانه انما عنى به والله اعلم انهم ربما خلعوا الخفاف فيما بين يومين او ثلاثة وانهم لم يكونوا ابدا داوموا على مسح الثلاث حسبما قد جرت به العادة من الناس انهم ليسوا يكادون يتركون خفافهم لا ينزعون ثلاثا فلا دلالة فيه على انهم كانوا يمسحون اكثر من ثلاث فان قيل فى حديث خزيمة بن ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المسح على الخفين للمسافر ثلاثة ايام ولياليها وللمقيم يوم وليلة ولو استزدناه لزادنا وفى حديث ابى بن عمارة انه قال يا رسول الله امسح على الخفين قال نعم قال يوما قال ويومين قال وثلاثة قال نعم وماشئت وفى حديث آخر قال حتى بلغ سبعا * قيل له اما حديث خزيمة وماقيل فيه ولو استزدناه لزادنا فانما هو ظن من الراوى والظن لا يغنى من الحق شيا واما حديث ابى بن عمارة فقد قيل انه ليس بالقوى وقد اختلف فى سنده ولو ثبت كان قوله وماشئت على انه يمسح بالثلاث ماشاء وغير جائز الاعتراض على اخبار التوقيت بمثل هذه الاخبار الشاذة المحتملة للمعانى مع استفاضة الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم بالتوقيت . فان قيل لما جاز المسح وجب ان يكون غير موقت كمسح الرأس . قيل له لا حظ للنظر مع الاثر فان كانت اخبار التوقيت ثابتة فالنظر معها ساقط وان كانت غير ثابتة فالكلام حينئذ ينبغى ان يكون فى اثباتها وقد ثبت التوقيت بالاخبار المستفيضة من حيث لا يمكن دفعها وايضا فان الفرق بينهما ظاهر من طريق النظر وهو ان مسح الرأس هو المفروض فى نفسه وليس ببدل عن غيره والمسح على الخفين بدل عن الغسل مع امكانه من غير ضرورة فلم يجز اثباته بدلا الا فى المقدار الذى ورد به التوقيت فان قيل قد جاز المسح على الجبائر بغير توقيت وهو بدل عن الغسل قيل له اما على مذهب ابى حنيفة فهذا السؤال ساقط لانه لا يوجب المسح على الجبائر وهو عنده مستحب تركه لا يضر وعلى قول ابى يوسف ومحمد ايضا لا يلزم لانه انما يفعله عند الضرورة كالتيمم والمسح على الخفين جائز بغير ضرورة فلذلك اختلفا فان قيل ما انكرت أن يكون جواز المسح مقصورا على السفر لان الاخبار وردت فيه وان لا يجوز فى الحضر لما روى ان عائشة سئلت عن ذلك فقالت سلوا عليا فانه كان معه فى سفاره وهذا يدل على انه لم يمسح فى الحضر لان مثله لا يخفى على عائشة * قيل له يحتمل ان تكون سئلت عن توقيت المسح للمسافر فاحالت به على على رضى الله عنه وأيضا فان عائشة احد من روى توقيت المسح للمسافر والمقيم جميعا وايضا فان الاخبار التى فيها

مطلب
لا حظ للنظر مع الاثر

مطلب
المسح على الجبيرة مستحب عند أبى حنيفة

توقيت مسح المسافر فيها توقيته للمقيم فان ثبت للمسافر ثبت للمقيم * فان قيل تواترت الاخبار بغسله فى الحضر وقوله ويل للعراقيب من النار * قيل له انما ذلك فى حال ظهور الرجلين * فان قيل جائز أن يختص حال السفر بالتخفيف دون حال الحضر كالقصر والتيمم والافطار * قيل له لم يبح المسح للمقيم ولا للمسافر قياسا وانما انحناه بالآثار وهي متساوية فيما يقتضيه من المسح فى السفر والحضر فلا معنى للمقايسة واختلف الفقهاء أيضا فى المسح من وجه آخر فقال أصحابنا اذا غسل رجليه ولبس خفيه ثم اكمل الطهارة قبل الحدث اجزأه أن يمسح اذا احدث وهو قول الثوري وروى عن مالك مثله وذكر الطحاوي عن مالك والشافعي انه لا يجزيه الا أن يلبس خفيه بعد اكمال الطهارة ودليل أصحابنا عموم قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام ولياليها ولم يفرق بين لبسه قبل اكمال الطهارة وبعدها وروى الشعبي عن المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فاهويت الى خفيه لانزعهما فقال مه فاني ادخلت القدمين الخفين وهما طاهرتان فمسح عليهما وروى عن عمر بن الخطاب قال اذا ادخلت قدميك الخفين وهما طاهرتان فامسح عليهما ومن غسل رجليه فقد طهرتا قبل اكمال طهارة سائر الاعضاء كما يقال غسل رجليه وكما يقال صلى ركعة وان لم يتم صلاته وايضا فان من لا يجيز ذلك فانما يأمره بنزع الخفين ثم لبسهما كذلك بقاؤهما فى رجليه لحين المسح لان استدامة اللبس بمنزلة ابتدائه . واختلف فى المسح على الجوربين فلم يجزه ابو حنيفة والشافعي الا ان يكونا مجلدين وحكى الطحاوي عن مالك انه لا يمسح وان كانا مجلدين وحكى بعض اصحاب مالك عنه انه لا يمسح الا ان يكونا مجلدين كالخفين وقال الثوري وابو يوسف ومحمد والحسن بن صالح يمسح اذا كانا ثخينين وان لم يكونا مجلدين والاصل فيه انه قد ثبت ان مراد الآية الغسل على ما قدمنا فلو لم ترد الآثار المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم فى المسح على الخفين لما اجزنا المسح فلما وردت الآثار الصحاح واحتجنا الى استعمالها مع الآية استعملناها معها على موافقة الآية فى احتمالها للمسح وتركنا الباقي على مقتضى الآية ومرادها ولما لم ترد الآثار فى جواز المسح على الجوربين فى وزن ورودها فى المسح على الخفين بقينا حكم الغسل على مراد الآية ولم ننقله عنه * فان قيل روى المغيرة بن شعبة وأبو موسى ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على جوربيه ونعليه قيل له يحتمل انهما كانا مجلدين فلا دلالة فيه على موضع الخلاف اذ ليس بعموم لفظ وانما هو

حكاية

حكاية فعل لا نعلم حاله وايضا يحتمل أن يكون وضوء من لم يحدث كما مسح على رجليه وقال هذا وضوء من لم يحدث ومن جهة النظر اتفاق الجميع على امتناع جواز المسح على اللفافة اذ ليس فى العادة المشي فيها كذلك الجوربان واما اذا كانا مجلدين فهما بمنزلة الخفين ويمشى فيهما وبمنزلة الجرموقين الا ترى انهم قد اتفقوا على انه اذا كان كله مجلدا اجاز المسح ولا فرق بين أن يكون جميعه مجلدا أو بعضه بعد أن يكون بمنزلة الخفين فى المشي والتصرف واختلف فى المسح على العمامة فقال اصحابنا ومالك والحسن بن صالح والشافعى لا يجوز المسح على العمامة ولا على الخمار وقال الثورى والاوزاعى يمسح على العمامة والدليل على صحة القول الاول قوله تعالى (فامسحوا برؤسكم) وحقيقته تقتضى امساسه الماء ومباشرته وماسح العمامة غير ماسح برأسه فلا تجزيه صلاته اذا صلى به وايضا فان الآثار متواترة فى مسح الرأس فلو كان المسح على العمامة جائزا لورد النقل به متواترا فى وزن وروده فى المسح على الخفين فلما لم يثبت عنه مسح العمامة من جهة التواتر لم يجز المسح عليها من وجهين احدهما ان الآية تقتضى مسح الرأس فغير جائز العدول عنه الا بخبر يوجب العلم والثانى عموم الحاجة اليه فلا يقبل فى مثله الا المتواتر من الاخبار وايضا حديث ابن عمر عن النبي ﷺ انه توضا مرة مرة وقال هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة الا به ومعلوم انه مسح برأسه لان مسح العمامة لا يسمى وضوءا ثم نفى جواز الصلاة الا به وحديث عائشة الذى قدمنا ان النبي ﷺ توضا مرة مرة ومسح برأسه ثم قال هذا الوضوء الذى افترض الله علينا فاخبر ان مسح الرأس بالماء هو المفروض علينا فلا تجزى الصلاة الا به * وان احتجوا بما روى بلال والمغيرة بن شعبة ان النبي ﷺ مسح على الخفين والعمامة وما روى راشد بن سعد عن ثوبان قال بعث رسول الله ﷺ سرية فاصابهم البرد فلما قدموا على النبي ﷺ امرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين * قيل لهم هذه اخبار مضطربة الاسانيد وفيها رجال مجهولون ولو استقامت اسانيدها لما جاز الاعتراض بمثلها على الاية وقد بينا فى حديث المغيرة بن شعبة انه مسح على ناصيته وعمامته وفى بعضها على جانب عمامته وفى بعضها وضع يده على عمامته فاخبر انه فعل المفروض فى مسح الناصية ومسح على العمامة وذلك جائز عندنا ويحتمل ما رواه بلال ما بين فى حديث المغيرة واما حديث ثوبان فمحمول على معنى حديث المغيرة ايضا بان مسحوا على بعض الرأس وعلى العمامة والله أعلم

﴿ باب الوضوء مرة مرة ﴾

قال الله تعالى ﴿ فاغسلوا وجوهكم ﴾ الآية الذي يقتضيه ظاهر اللفظ غسلها مرة واحدة اذ ليس فيها ذكر العدد فلا يوجب تكرار الفعل فمن غسل مرة فقد ادى الفرض وبه وردت الآثار عن النبي ﷺ منها حديث ابن عمر ان النبي ﷺ توضأ مرة مرة وقال هذا الوضوء الذي افترض الله علينا وروى ابن عباس وجابر ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة وقال أبو رافع توضأ رسول الله ﷺ ثلاثا ثلاثا ومرة ومرة * قال أبو بكر فانص الله تعالى عليه في هذه الآية هو فرض الوضوء على ما بيناه وفيه أشياء مسنونة سنها رسول الله ﷺ وهو ما حدثنا عبد الله بن الحسن قال حدثنا أبو مسلم قال حدثنا أبو الوليد قال حدثنا زائدة قال حدثنا خالد بن علقمة عن عبد الخير قال دخل علي الرحبة بعد ما صلى الفجر فجلس في الرحبة ثم قال لغلامه ايتني بطهور فاتاه الغلام باناء وطست قال عبد الخير ونحن جلوس ننظر اليه فاخذ بيده اليمنى الاناء فاكفاه على يده اليسرى ثم غسل كفيه ثم اخذ بيده اليمنى الاناء فافرغ على يده اليسرى فغسل كفيه ثلاث مرات ثم ادخل يده اليمنى الاناء فلما ملأ كفه تمضمض واستنشق ونثر بيده اليسرى فغسل ثلاث مرات ثم غسل وجهه ثلاث مرات ثم غسل يده اليمنى الى المرفق ثلاث مرات ثم غسل يده اليسرى الى المرفق ثلاث مرات ثم ادخل يديه الاناء حتى غمرهما بالماء ثم رفعهما بما حملتا ثم مسح رأسه بيديه كلتيهما ثم صب بيده اليمنى على قدمه اليمنى ثم غسلها بيده اليسرى ثلاث مرات ثم صب بيده اليمنى على قدمه اليسرى ثم غسلها بيده اليسرى ثلاث مرات ثم اخذ غرفة بكفه فشرب منه ثم قال من سره أن ينظر الى طهور رسول الله ﷺ فهذا طهوره وهذا الذي رواه علي في صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم هو مذهب اصحابنا وذكر فيه انه بدأ فاكفا الاناء على يديه فغسلهما ثلاثا وهو عند اصحابنا وسائر الفقهاء مستحب غير واجب وان ادخلهما الاناء قبل أن يغسلهما لم يفسد الماء اذا لم تكن فيهما نجاسة ويروى عن الحسن البصري انه قال من غمس يده في اناء قبل الغسل اهراق الماء وتابعه على ذلك من لا يعتد به ويحكى عن بعض اصحاب الحديث انه فصل بين نوم الليل ونوم النهار لانه ينكشف في نوم الليل فلا يأمن أن تقع يده على موضع الاستنجاء ولا ينكشف في نوم النهار * قال أبو بكر والذي في حديث علي من صفة وضوء رسول الله ﷺ يسقط هذا الاعتبار ويقتضي أن يكون ذلك

سنة الوضوء لان عليا كرم الله وجهه صلى الفجر ثم توضا ليعلمهم وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فغسل يديه قبل ادخالهما فى الاناء وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال اذا استيقظ احدكم من منامه فليغسل يديه قبل ان يدخلهما الاناء ثلاثا فانه لا يدرى اين باتت يده قال محمد بن الحسن كانوا يستنجون بالاحجار فكان الواحد منهم لا يامن وقوع يده فى حال النوم على موضع الاستنجاء وهناك بلة من عرق اوغيره فتصيبها فامر بالاحتياط من تلك النجاسة التى عسى أن تكون قد اصابت يده من موضع الاستنجاء وقد اتفق الفقهاء على الندب ومن ذكرنا قوله آنفا فهو شاذ وظاهر الآية ينفى ايجابه وهو قوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق) فاقتضى الظاهر وجوب غسلهما بعد ادخالهما الاناء ومن اوجب غسلهما قبل ذلك فهو زائد فى الآية ماليس فيها وذلك لا يجوز الا بنص مثله اوباتفاق والآية على عمومها فيمن قام من النوم وغيره وعلى انه قد روى ان الآية نزلت فيمن قام من النوم وقد اطلقت جواز الغسل على سائر الوجوه وقد روى عطاء بن يسار عن ابن عباس انه قال لهم أتحبون ان اريكم كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضا فدعا باناء فيه ماء فاغترف بيده اليمنى فتمضمض واستنشق ثم اخذ اخرى فغسل بها يده اليمنى ثم اخذ اخرى فغسل بها يده اليسرى وذكر الحديث فاخبر فى هذا الحديث انه ادخل يده الاناء قبل ان يغسلها وهذا يدل على ان غسل اليد قبل ادخالها الاناء استحباب ليس بايجاب وان مافى حديث على وحديث ابى هريرة فى غسل اليد قبل ادخالها الاناء ندب وحديث ابى هريرة فى ذلك ظاهر الدلالة على انه لم يرد به الايجاب وانه اراد الاحتياط مما عسى ان يكون قد اصابت يده موضع الاستنجاء وهو قوله فانه لا يدرى اين باتت يده فاخبر ان كون النجاسة على يده ليس بيقين ومعلوم ان يده قد كانت طاهرة قبل النوم فهى على اصل طهارتها كمن كان على يقين من الطهارة فامر النبى صلى الله عليه وسلم عند الشك ان يبنى على يقين من الطهارة ويلغى الشك فدل ذلك على ان امره اذا استيقظ من نومه يغسل يديه قبل ادخالهما الاناء استحباب ليس بايجاب وقد ذكر ابراهيم النخعى ان اصحاب عبد الله كانوا اذا ذكر لهم حديث ابى هريرة فى امر المستيقظ من نومه يغسل يديه قبل ادخالهما الاناء قالوا ان أبا هريرة كان مهذارا فما يصنع بالمهراس وقال الاشجعى لابى هريرة فما تصنع بالمهراس فقال أعوذ بالله من شرك والذى انكره اصحاب عبد الله من قول ابى

(قوله بالمهراس) هو صخر منقورة تسع كثيرا من الماء كما فى النهاية (لمصححه)

هريرة اعتقاده الايجاب فيه لانه كان معلوما ان المهراس الذى كان بالمدينة قد كان يتوضا منه فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعده فلم ينكره احد ولم يكن الوضوء منه الا بادخال اليد فيه فاستنكر اصحاب عبد الله اعتقاد الوجوب فيه مع ظهور الاعتراف منه باليد من غير نكير من أحد منهم عليه ولم يدفعوا اعتذار روايته وانما انكروا اعتقاد الوجوب * واختلف الفقهاء فى مسح الاذنين مع الرأس فقال أصحابنا هما من الرأس تمسحان معه وهو قول مالك والثورى والاوزاعى ورواه اشهب عن مالك وكذلك رواه ابن القاسم عنه وزاد وانهما تمسحهما بماء جديد وقال الحسن بن صالح يغسل باطن اذنيه مع وجهه ويمسح ظاهرهما مع رأسه وقال الشافعى يمسحهما بماء جديد وهما سنة على حيالهما لا من الوجه ولا من الرأس * والدليل على انهما من الرأس وتمسحان معه ما حدثنا عبيد الله بن الحسين قال حدثنا أبو مسلم قال حدثنا أبو عمر عن حماد بن زيد عن سنان بن ربيعة عن شهر بن حوشب عن ابى امامة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توضا فغسل كفيه ثلاثا وطهر وجهه ثلاثا وذراعيه ثلاثا ومسح برأسه واذنيه وقال الاذنان من الرأس * واخبرنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا احمد بن النضر بن بحر قال حدثنا عامر بن سنان قال حدثنا زياد بن علاقة عن عبد الحكم عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذنان من الرأس ما اقبل منهما وما ادبر وروى ابن عباس وابو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم مثله أيضا * اما الحديث الاول فانه يدل على صحة قولنا من وجهين احدهما قوله انه مسح رأسه واذنيه وهذا يقتضى ان يكون مسح الجميع بماء واحد ولا يجوز اثبات تجديد ماء لهما بغير رواية والثانى قوله الاذنان من الرأس لانه لا يخلو من أن يكون مراده تعريفنا موضع الاذنين من الرأس او انهما تابعتان له ممسوحتان معه وغير جائز ان يكون مراده تعريفنا موضع الاذنين لان ذلك بين معلوم بالمشاهدة وكلام النبى صلى الله عليه وسلم لا يخلو من الفائدة فثبت ان المراد الوجه الثانى * فان قيل يجوز أن يكون مراده انهما ممسوحتان كالرأس * قيل له لا يجوز ذلك لان اجتماعهما فى الحكم لا يوجب اطلاق الحكم بانهما منه ألا ترى انه غير جائز أن يقال الرجلان من الوجه من حيث كانتا مغسولتين كالوجه فثبت ان قوله الاذنان من الرأس انما مراده انهما كبعض الرأس وتابعتان له ووجه آخر وهو ان من بابها التبعيض الا ان تقوم الدلالة على غيره فقوله الاذنان من الرأس حقيقته انهما بعض الرأس فواجب اذا كان كذلك ان تمسحا معه بماء واحد كما يمسح سائر ابعاض الرأس

وقد

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا مسح المتوضىء برأسه خرجت خطاياه من رأسه حتى تخرج من تحت اذنيه واذا غسل وجهه خرجت خطاياه من تحت اشفار عينيه فاضاف الاذنين الى الرأس كما جعل العينين من الوجه * فان قيل روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عشر من الفطرة خمس فى الرأس فذكر منها المضمضة والاستنشاق ولم يدل ذلك على دخولهما فى حكم الرأس كذلك قوله الاذنان من الرأس قيل له لم يقل الفم والانف من الرأس وانما قال خمس فى الرأس فوصف ما يفعل من الخمس فى الرأس ونحن نقول ان هذه الجملة هو الرأس ونقول العينان فى الرأس وكذلك الفم والانف قال الله تعالى (لووا رؤسهم) والمراد هذه الجملة على ان ماذكرته هو لنا لان النبي صلى الله عليه وسلم لما سمى ما تشتمل عليه هذه الجملة رأسا فوجب ان تكون الاذنان من الرأس لاشتمال هذه الجملة عليهما وان لا يخرج شىء منها الا بدلالة ولما قال تعالى (وامسحوا برؤسكم) وكان معلوما انه لم يرد به الوجه وان كان فى الرأس وانما اراد ما علا منه مما فوق الاذنين ثم قال صلى الله عليه وسلم الاذنان من الرأس كان ذلك اخبارا منه بانهما من الرأس الممسوح فان قيل روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ لهما ماء جديدا وروت الربيع بنت معوذ ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح برأسه وصدغيه ثم مسح اذنيه وهذا يقتضى تجديد الماء لهما قيل له اما قولك انه أخذ لهما ماء جديدا فلا نعلمه روى من جهة يعتمد عليها ولو صح لم يدل على قولك لانهما اذا كانتا من الرأس فالماء الجديد الذى اخذه لهما هو الذى اخذه لجميع الرأس ولا فرق بين قول القائل اخذ للاذنين ماء جديدا او بين قوله اخذ للرأس ماء جديدا اذا كانتا من الرأس والماء المأخوذ للراس هو للاذنين وقول الربيع بنت معوذ مسح براسه ثم مسح اذنيه لا دلالة فيه على تجديد الماء للاذنين لان ذكر المسح لا يقتضى تجديد الماء لهما لان اسم المسح يقع على هذا الفعل مع عدم الماء وهو مثل ما روى انه مسح راسه مرتين بماء واحد اقبل بهما وادبر وقد علمنا انه اقبل بهما وادبر ولم يوجد ذلك تجديد الماء كذلك الاذنان اذ غير ممكن مسح الراس مع الاذنين فى وقت واحد كما لا يمكن مسح مقدم الراس ومؤخره فى حال واحدة فلا دلالة فى ذكر مسح الاذنين بعد مسح الرأس على تجديد الماء لهما دون الراس فان احتجوا بان النبي ﷺ كان يقول فى سجوده سجد وجهى للذى خلقه وشق سمعه وبصره فجعل السمع من الوجه قيل له لم يرد بالوجه فى هذا الموضع العضو المسمى بذلك وانما أراد به أن جملة الانسان هو الساجد لله لا الوجه وهو كقوله تعالى (كل شىء هالك الا وجهه) يعنى به ذاته وأيضا فانه ذكر السمع وليس الاذنان

مطلب فى معنى قوله عليه السلام سجد وجهى للذى خلقه الى آخره

هما السمع فلا دلالة فيه على حكم الاذنين وقد قال الشاعر

الى هامة قد وقر الضرب سمعها * وليست كاخرى سمعها لم يوقر

فاضاف السمع الى الهامة ويدل على انهما تمسحان مع الرأس على وجه التبع انه ليس فى الاصول مسح مسنون الا على وجه التبع للمفروض منه ألا ترى ان من سنة المسح على الخفين ان يمسح من اطراف الاصابع الى اصل الساق والمفروض منه بعضه اما على قولنا فمقدار ثلاثة اصابع وعلى قول المخالف مقدار ما يسمى مسحا وقد روى فى حديث عبد خير عن على انه مسح رأسه مقدمه ومؤخره ثم قال هذا وضوء رسول الله ﷺ وروى عبد الله بن زيد المازنى والمقدام بن معدى كرب ان النبى ﷺ مسح رأسه بيديه اقبل بهما وادبر بدأ بمقدم رأسه ثم ذهب بهما الى قفاه ثم ردهما حتى رجع الى المكان الذى بدأ منه ومعلوم ان القفا ليس بموضع مفروض المسح لان مسح ما تحت الاذنين لا يجزى من المفروض وانما مسح ذلك الموضع على جهة التبع للمفروض فان قيل لما لم تكن الاذنان موضع فرض المسح اشبهتا داخل الفم والانف فيجدد لهما ماء جديدا كالمضمضة والاستنشاق فيكون سنة على حيالها قيل له هذا غلط لان القفا ليس بموضع لفرض المسح والنبى صلى الله عليه وسلم قد مسحه مع الرأس على وجه التبع فكذلك الاذنان واما المضمضة والاستنشاق فكانا سنة على حيالهما من قبل ان داخل الفم والانف ليسا من الوجه بحال فلم يكونا تابعين له فاخذ لهما ماء جديدا والاذنان والقفا جميعا من الرأس وان لم يكونا موضع الفرض فصارا تابعين له فان قيل لو كانت الاذنان من الرأس لحل بحلقهما من الاحرام ولكان حلقهما مسنونا مع الرأس اذا أراد الاحلال من احرامه قيل له لم يسن حلقهما ولا حل بحلقهما لان فى العادة ان لا شعر عليهما وانما الحلق مسنون فى الرأس فى الموضع الذى يكون عليه الشعر فى العادة فلما كان وجود الشعر على الاذنين شاذا نادرا اسقط حكمهما فى الحلق ولم يسقط فى المسح وايضا فانا قلنا ان الاذنين تابعتان للرأس على ما بينا لا على انهما الاصل ألا ترى انا لا نجيز المسح عليهما دون الرأس فكيف يلزمنا ان نجعلهما اصلا فى الحلق واما قول الحسن بن صالح فى غسل باطن الاذنين ومسح ظاهرهما فلا وجه له لانه لو كان باطنهما مغسولا لكانتا من الوجه فكان يجب غسلهما ولما اتفقنا على ان ظاهرهما ممسوح مع الرأس دل ذلك على انهما من الرأس ولانا لم نجد عضوا بعضه من الرأس وبعضه من الوجه وقال اصحابنا لو مسح ما تحت اذنيه من الرأس لم يجزه من الفرض لان ذلك من

(قوله الى قفاه) القفا مؤخر العنق كما فى لسان العرب والمصباح (لمصححه)

القفا

القفا وليس هو من مواضع فرض المسح فلا يجزيه ألا ترى انه لو كان شعره قد بلغ منكبه فمسح ذلك الموضع من شعره لم يجزه عن مسح رأسه * واختلف الفقهاء فى تفريق الوضوء فقال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والاوزاعى والشافعى هو جائز وقال ابن أبى ليلى ومالك والليث ان تطاول أو تشاغل بعمل غيره ابتدأ الوضوء من أوله والدليل على صحة ماقلناه قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق) الآية فاذا أتى بالغسل على أى وجه فعله فقد قضى عهدة الآية ولو شرطنا فيه وترك التفريق الموالاة كان فيه اثبات زيادة فى النص والزيادة فى النص توجب نسخه ويدل عليه ايضا قوله تعالى (مايريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم) والحرج الضيق فاخبر تعالى ان المقصد حصول الطهارة ونفى الحرج وفى قول مخالفينا اثبات الحرج مع وقوع الطهارة المذكورة فى الآية ويدل عليه قوله تعالى (وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به) الآية فاخبر بوقوع التطهير بالماء من غير شرط الموالاة فحيثما وجد كان مطهرا بحكم الظاهر ويدل عليه قوله تعالى (وانزلنا من السماء ماء طهورا) ومعناه مطهرا فحيثما وجد فواجب ان يكون هذا حكمه ولو منعنا الطهارة مع وجود الغسل لاجل التفريق كنا قد سلبناه الصفة التى وصفه الله تعالى بها من كونه طهورا ويدل عليه ماحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا على بن محمد بن أبى الشوارب قال حدثنا مسدد قال حدثنا ابو الاحوص قال حدثنا محمد بن عبيد الله عن الحسين بن سعد عن ابيه عن على قال جاء رجل الى رسول الله ﷺ فقال يارسول الله انى اغتسلت من الجنابة وصليت الفجر فلما اصبحت رأيت بذراعى قدر موضع الظفر لم يصبه الماء فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم لو مسحت عليه بيدك اجزأك فاجاز له ان يمسح عليه بعد تراخى الوقت ولم يامره باستيناف الطهارة وروى عبد الله بن عمرو غيره ان النبى صلى الله عليه وسلم رأى قوما واعقابهم تلوح فقال ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء ويدل عليه حديث رفاعة بن رافع عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لاتتم صلاة احدكم حتى يضع الوضوء مواضعه والتفريق لايخرجه من ان يكون وضعه مواضعه لان مواضعه هذه الاعضاء المذكورة فى القرآن ولم يشرط فيه الموالاة وترك التفريق * ويدل عليه من وجه آخر قوله فى لفظ آخر حتى يسبغ الوضوء فيغسل وجهه ويديه ويمسح برأسه ويغسل رجليه ولم يذكر فيه التتابع فهو على الامرين من تفريق أو موالاة فان قيل لما كان قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم وايديكم) امرا يقتضى الفور وجب ان يكون مفعولا على الفور فاذا لم يفعل استقبل اذ لم يفعل

المامور به قيل له الامر على الفور لا يمنع صحة فعله على المهلة ألا ترى ان تارك الوضوء رأسا لا تفسد طهارته اذا فعله بعد ذلك على التراخي وكذلك سائر الاوامر التي ليست موقتة فان تركها في وقت الامر بها لا يفسدها اذا فعلها ولا يمنع صحتها وعلى أن هذا المعنى لان يكون دليلا على صحة قولنا أولى وذلك لان غسل العضو المفعول على الفور قد صح عندنا جميعا وتركه لغسل باقي الاعضاء ينبغي ان لا يغير حكم الاول ولا تلزمه اعادته لان في ايجاب اعادته ابطاله عن الفور وايجاب فعله على التراخي فواجب ان يكون مقرا على حكمه في صحة فعله بديا على الفور واحتج ايضا القائلون بذلك بحديث ابن عمر ان النبي ﷺ توضا مرة مرة وقال هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة الا به قالوا ومعلوم ان فعله كان على وجه المتابعة قيل له هذا دعوى ومن اين لك انه فعله متتابعا وجائز ان يكون غسل وجهه في وقت ثم غسل يديه بعد ساعات وكذلك سائر اعضائه ليفيد الحاضرين حكم جواز فعله متفرقا وعلى انه لو تابع لم يدل قوله ذلك على وجوب التتابع لان قوله هذا وضوء انما اشارة الى الغسل لا الى الزمان فان قيل لما كان بعضه منوطا ببعض حتى لا يصح لبعضه حكم الا بجميعه اشبه افعال الصلاة قيل له هذا منتقض بالحج لان بعضه منوط ببعض ألا ترى انه لو لم يقف بعرفة بطل احرامه وطوافه الذي قدمه ولم يجب من اجل ذلك متابعة افعاله وايضا فانه قد ثبت لغسل بعض الاعضاء حكم دون بعض ألا ترى انه لو كان بذراعه عذر لسقط فرض طهارته عنه وليس كذلك الصلاة لان افعالها كلها منوطة بعضها ببعض فاما ان يسقط جميعها أو يثبت جميعها على الحال التي يمكن فعلها فمن حيث جاز سقوط بعض اعضاء الطهارة وبقي البعض اشبه الصلاة والزكاة وسائر العبادات اذا اجتمع وجوبها عليه فيجوز تفريقها عليه وايضا فان الصلاة انما لزم فيها الموالاة من غير فصل لانه يدخل فيها بتحريمة ولا يصح بناء افعالها الا على التحريمة التي دخل بها في الصلاة فمتى ابطل التحريمة بكلام أو فعل لم يصح له بناء باقي افعالها بغير تحريمة والطهارة لا تحتاج الى تحريمة ألا ترى انه يصح في اضعافها الكلام وسائر الافعال ولا يبطلها ذلك وانما شرط فيه من قال ذلك عدم جفاف العضو قبل اتمام الطهارة وجفاف العضو لا تأثير له في حكم رفع الطهارة ألا ترى ان جفاف جميع الاعضاء لا يؤثر في رفعها كذلك جفاف بعضها وايضا فلو كان هذا تشبيها صحيحا وقياسا مستقيما لما صح في هذا الموضع اذ غير جائز الزيادة في النص بالقياس فلا مدخل للقياس ههنا وأيضا فانه لا خلاف انه لو كان في الشمس ووالى بين الوضوء الا انه كان يجف العضو منه قبل ان يغسل الآخر انه لا يوجب ذلك

بطلان الطهارة كذلك اذا جف بتركه الى ان يغسل الآخر

(فصل) وقوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) الآية يدل على ان التسمية على الوضوء ليست بفرض لانه اباح الصلاة بغسل هذه الاعضاء من غير شرط التسمية وهو قول اصحابنا وسائر فقهاء الامصار وحكى عن بعض اصحاب الحديث انه رآها فرضا فى الوضوء فان تركها عامدا لم يجزه وان تركها ناسيا اجزأه ويدل على جوازه قوله تعالى (وانزلنا من السماء ماء طهورا) فعلق صحة الطهارة بالفعل من غير ذكر التسمية شرطا فيه فمن شرطها فهو زائد فى حكم هذه الآيات ما ليس منها وناف لما اباحته من جواز الصلاة بوجود الغسل ويدل عليه من جهة السنة حديث ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه توضا مرة مرة وقال هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة الا به ولم يذكر فيه التسمية وقد علم الاعرابى الطهارة فى الصلاة فى حديث رفاعة بن رافع وقال لا تتم صلاة احدكم حتى يسبغ الوضوء فيغسل وجهه ويديه الى آخره ولم يذكر التسمية وحديث على وعثمان وعبد الله بن زيد وغيرهم فى صفة وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر احد منهم التسمية فرضا فيه وقالوا هذا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فلو كانت التسمية فرضا فيه لذكروها ولورد النقل به متواترا فى وزن ورود النقل فى سائر الاعضاء المفروض طهارتها لعموم الحاجة اليه فان احتجوا بحديث ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه قيل له لا تجوز الزيادة فى نص القرآن الا بمثل ما يجوز به النسخ فهذا سؤال ساقط من وجهين احدهما ماذكرنا والآخر ان اخبار الآحاد غير مقبولة فيما عمت البلوى به وان صح احتمل انه يريد به نفى الكمال لا نفى الاصل كقوله لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد ومن سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له ونحو ذلك فان قيل لما كان الحدث يبطله صار كالصلاة فى الحاجة الى ذكر اسم الله تعالى فى ابتدائه قيل له قولك ان الحدث يبطل الصلاة غلط عندنا لانه جائز بقاء الصلاة مع الحدث اذا سبقه ويتوضأ ويبنى وايضا فليست العلة فى حاجة الصلاة الى الذكر ان الحدث يبطلها وانما المعنى ان القراءة مفروضة فيها وايضا نقيسه على غسل النجاسة بمعنى انه طهارة وايضا فقد وافقونا على ان تركها ناسيا لا يمنع صحة الطهارة فبطل بذلك قولهم من وجهين احدهما ان الصلاة يستوى فى بطلانها ترك ذكر التحريمة ناسيا أو عامدا والثانى انها لو كانت فرضا لما اسقطها النسيان اذ كانت شرطا فى صحة الطارة كسائر شرائطها المذكورة

(فصل) قوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) الآية يدل على أن

مطلب فيما تمسك به القائلون بفرض التسمية على الوضوء وجواب المصنف عن ذلك

مطلب اختلاف الفقهاء في فرضية الاستنجاء

الاستنجاء ليس بفرض وان الصلاة جائزة مع تركه اذا لم يتعد الموضع وقد اختلف الفقهاء في ذلك فاجاز اصحابنا صلاته وان كان مسيئا في تركه وقال الشافعي لا يجزيه اذا تركه رأسا وظاهر الآية يدل على صحة القول الاول وروى في التفسير ان معناه اذا قمتم الى الصلاة وانتم محدثون وقال في نسق الآية (أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا) فحوت هذه الآية الدلالة من وجهين على ما قلنا احدهما ايجابه على المحدث غسل هذه الاعضاء واباحة الصلاة وموجب الاستنجاء فرضا مانع مما اباحته الآية وذلك يوجب النسخ وغير جائز نسخ الآية الا بما يوجب العلم من النقل المتواتر وذلك غير معلوم في ايجاب الاستنجاء ومع ذلك فانهم متفقون على ان هذه الآية غير منسوخة وانها ثابتة الحكم وفي اتفاقهم على ذلك ما يبطل قول موجبي الاستنجاء فرضا والوجه الآخر من دلالة الآية قوله تعالى (أو جاء احد منكم من الغائط) الى آخرها فاوجب التيمم على من جاء من الغائط وذلك كناية عن قضاء الحاجة فاباح صلاته بالتيمم من غير استنجاء فدل ذلك على انه غير فرض ويدل عليه من جهة السنة حديث على بن يحيى بن خلاد عن ابيه عن عمه رفاعة بن رافع عن النبي صلى الله عليه سلم انه قال لا تتم صلاة احدكم حتى يغسل وجهه ويديه ويمسح برأسه ويغسل رجليه فاباح صلاته بعد غسل هذه الاعضاء مع ترك الاستنجاء * ويدل عليه أيضا حديث الحصين الحراني عن ابي سعيد عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من استجمر فليوتر من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج ومن اكتحل فليوتر من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج فنفى الحرج عن تارك الاستجمار فدل على انه ليس بفرض * فان قيل انما نفى الحرج عن تاركه الى الماء قيل له هذا خطا من وجهين احدهما انه اجاز تركه من غير استعمال الماء ومن ادعى تركه الى الاستنجاء بالماء فانما خصه بغير دلالة والثاني انه تسقط فائدته لانه معلوم ان الاستنجاء بالماء أفضل من الاستجمار بالاحجار فغير جائز ان ينفي الحرج عن فاعل الافضل هذا ممتنع مستحيل لا يقوله النبي صلى الله عليه وسلم اذ كان وضعا للكلام في غير موضعه * فان قيل في حديث سلمان نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نجتزى بدون ثلاثة أحجار وروت عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم فليستنج بثلاثة أحجار وأمره على الوجوب فيحمل قوله فلا حرج على ما لا يسقط ايجاب الامر وهو أن يكون انما نفى الحرج عمن لم يستجمر وترا ويفعله شفعا الا بان يتركه أصلا او على ان يتركه الى الماء ليسلم لنا مقتضى الامر من الايجاب

قيل

قيل له بل نجمع بينهما و نستعملهما و لا نسقط أحدهما بالآخر فنجعل امره بالاستنجاء ونهيه عن تركه على الندب و نستعمل معه قوله صلى الله عليه وسلم ومن لا فلا حرج في نفي الايجاب ولو استعمل على ما ذكرت كان فيه اسقاط احدهما اصلا لاسيما اذا كان خبرنا موافقا لما تضمنه نص الآية من دلالتها على جواز الصلاة مع تركه ويدل على انه غير فرض وعلى جواز الصلاة مع تركه اتفاق الجميع على جواز صلاة المستنجي بالاحجار مع وجود الماء وعدم الضرورة في العدول عنه الى الاحجار ولو كان الاستنجاء فرضا لكان الواجب ان يكون بالماء دون الاحجار كسائر البدن اذا أصابته نجاسة كثيرة لا تجوز الصلاة بازالتها بالاحجار دون غسلها بالماء اذا كان موجودا وفي ذلك دليل على ان هذا القدر من النجاسة معفو عنه فان قيل انت تجيز فرك المني من الثوب اذا كان يابسا ولم يدل ذلك على جواز الصلاة مع تركه اذا كان كثيرا فكذلك موضع الاستنجاء مخصوص بجواز الصلاة مع ازالته بالاحجار قيل له انما اجزنا ذلك في المني وان كان نجسا لخفة حكمه في نفسه ألا ترى انه لا يختلف حكمه في أي موضع أصابه من ثوبه في جواز فركه فاما بدن الانسان فلا يختلف حكم شيء منه في عدم جواز ازالة النجاسة عنه بغير ما يزيله من الماء وسائر المائعات وكذلك حكم النجاسة التي على موضع الاستنجاء لا يختلف في تغليظ حكمها فواجب أن لا يختلف حكمها في ذلك الموضع وفي سائر البدن وكذلك ان سألونا عن حكم النجاسة التي لها جرم قائم في الخف انه يطهر بالدلك بعد الجفاف ولو أصابت البدن لم يزلها الا الغسل فيقال لها انما اختلفنا لاختلاف حال جرم الخف وبدن الانسان في كون جرم الخف مستخصفا غير نشف لما يحصل فيه من الرطوبة الى نفسه وجرم النجاسة سخيف متخلخل ينشف الرطوبة الحاصلة في الخف الى نفسها فاذا حكت لم يبق منها الا اليسير الذى لا حكم له فصار اختلاف احكامها في الحك والفرك والغسل متعلقا اما بنفس النجاسة لخفتها واما بما تحله النجاسة في امكان ازالتها عنه بغير الماء كما نقول في السيف اذا أصابه دم فمسحه انه يجزى لان جرم السيف لا يقبل النجاسة فينشفها الى نفسه فاذا ازيل ما على ظاهره لم يبق هناك الا ما لا حكم له

﴿ فصل ﴾ ويستدل بقوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) الآية على بطلان قول القائلين بايجاب الترتيب في الوضوء وعلى انه جائز تقديم بعضها على بعض على ما يرى المتوضئ وهو قول أصحابنا ومالك والثوري والليث والاوزاعي وقال الشافعي لا يجزيه غسل الذراعين قبل الوجه ولا غسل الرجلين قبل الذراعين وهذا القول مما

خرج به الشافعي عن اجماع السلف والفقهاء وذلك لانه روى عن علي وعبد الله وأبي هريرة ما ابالي بأي اعضائي بدأت اذا اتممت وضوئي ولا يروى عن أحد من السلف والخلف فيما نعلم مثل قول الشافعي وقوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) الآية يدل من ثلاثة أوجه على سقوط فرض الترتيب أحدها مقتضى ظاهرها جواز الصلاة بحصول الغسل من غير شرط الترتيب اذ كانت الواو ههنا عند أهل اللغة لا توجب الترتيب قاله المبرد وثعلب جميعا وقالوا ان قول القائل رأيت زيدا وعمرا بمنزلة قوله رأيت الزيدين ورأيتهما وكذلك هو في عادة اهل اللفظ ألا ترى ان من سمع قائلا يقول رأيت زيدا وعمرا لم يعتقد في خبره انه رأى زيدا قبل عمرو بل يجوز أن يكون رآهما معا وجائز أن يكون رأى عمرا قبل زيد فثبت بذلك ان الواو لا توجب الترتيب وقد اجمعوا جميعا أيضا في رجل لو قال اذا دخلت الدار فامرأتي طالق وعبدي حر وعلي صدقة انه اذا دخل الدار لزمه ذلك كله في وقت واحد لا يلزمه أحدها قبل الآخر كذلك وهذا يدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تقولوا ما شاء الله وشئت ولكن قولوا ما شاء الله ثم شئت فلو كانت الواو توجب الترتيب لجرت مجرى ثم ولما فرق النبي ﷺ بينهما واذا ثبت انه ليس في الآية ايجاب الترتيب فموجبه في الطهارة مخالف لها وزائد فيها ما ليس منها وذلك يوجب نسخ الآية عندنا لحظره ما اباحته وهم يختلفوا انه ليس في هذه الآية نسخ فثبت جواز فعله غير مرتب والوجه الثاني من دلالة الآية قوله تعالى (فامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين) ولا خلاف بين فقهاء الامصار ان الرجل مغسول معطوفة في المعنى على الايدي وان تقديرها فاغسلوا وجوهكم وأيديكم وأرجلكم وامسحوا برؤسكم فثبت بذلك ان ترتيب اللفظ على هذا النظام غير مراد به ترتيب المعنى والوجه الثالث قوله في نسقها (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم) وهذا الفصل يدل من وجهين على سقوط الترتيب احدهما نفيه الحرج وهو الضيق فيما تعبدنا به من الطهارة وفي ايجاب الترتيب اثبات للحرج ونفي التوسعة والثاني قوله (ولكن يريد ليطهركم) فاخبر ان مراده حصول الطهارة بغسل هذه الاعضاء ووجود ذلك مع عدم الترتيب كهو مع وجوده اذ كان مراد الله تعالى الغسل * فان قيل على الفصل الاول نحن نسلم لك ان الواو لا توجب الترتيب ولكن الآية قد اقتضت ايجابه من حيث كانت الفاء للتعقيب ولا خلاف بين أهل اللغة فيه فلما قال تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) لزم بحكم اللفظ أن يكون الذي يلي حال القيام اليها غسل الوجه لانه معطوف عليه بالفاء فلزم به تقديم غسله على سائر الاعضاء

واذا

واذا لزم الترتيب فى غسل الوجه لزم فى سائر الاعضاء لان احدا لم يفرق بينهما * قيل له هذا غير واجب من وجهين احدهما ان قوله (اذا قمتم الى الصلوة) متفق على انه ليس المراد به حقيقة اللفظ لان الحقيقة تقتضى ايجاب الوضوء بعد القيام الى الصلاة لانه جعله شرطا فيه فاطلق ذكر القيام واراد به غيره ففيه ضمير على ما بينا فيما تقدم وما كان هذا سبيله فغير جائز استعماله الا بقيام الدلالة عليه اذ كان مجازا فاذا لا يصح ايجاب غسل الوجه مرتبا على المذكور فى الآية لاجل ادخال الفاء عليه اذ كان المعنى الذى ترتب عليه الغسل موقوفا على الدلالة فهذا وجه يسقط به سؤال هذا السائل والوجه الآخر ان نسلم لهم جواز اعتبار هذا اللفظ فيما يقتضيه من الترتيب فنقول لهم اذا ثبت ان الواو لا توجب الترتيب صار تقدير الآية اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا هذه الاعضاء فيصير الجميع مرتبا على القيام وليس يختص به الوجه دون سائرها اذ كانت الواو للجمع فيصير كانه عطف الاعضاء كلها مجموعة بالفاء على حال القيام فلا دلالة فيه على الترتيب بل تقتضى اسقاط الترتيب * ويدل على سقوط الترتيب قوله تعالى (وانزلنا من السماء ماء طهورا) ومعناه مطهر افحيثما وجد ينبغى أن يكون مطهرا مستوفيا لهذه الصفة التى وصفه الله بها وموجب الترتيب قد سلبه هذه الصفة الامع وجود معنى آخر غيره وهذا غير جائز * ويدل عليه من جهة السنة حديث رفاعة بن رافع عن النبى ﷺ فى قصة الاعرابى حين علمه الصلاة وقال له انه لا تتم صلاة احد من الناس حتى يضع الوضوء مواضعه ثم يكبر ويحمد الله وذكر الحديث فاخبر النبى صلى الله عليه وسلم انه اذا وضع الوضوء مواضعه اجزأه ومواضع الوضوء الاعضاء المذكورة فى الآية فاجاز الصلاة بغسلها من غير ذكر الترتيب فدل على أن غسل هذه الاعضاء يوجب كمال طهارته لوضعه الوضوء مواضعه * فان قيل اذا لم يرتب فلم يضع الوضوء مواضعه * قيل له هذا غلط لان مواضع الوضوء معلومة مذكورة فى الكتاب فعلى أى وجه حصل الغسل فقد وضع الوضوء مواضعه فيجزيه بحكم النبى صلى الله عليه وسلم باكمال طهارته اذا فعل ذلك ويدل عليه من جهة النظر اتفاق الجميع على جواز طهارته لو بدأ من المرفق الى الزند وقال تعالى (وايديكم الى المرافق) فلما لم يجب الترتيب فيما هو مرتب فى مقتضى حقيقة اللفظ فما لم يقتض اللفظ ترتيبه احرى أن يجوز وهذه دلالة ظاهرة لا يحتاج معها الى ذكر علة يجمعها لانه قد ثبت بما وصفنا ان المقصد فيه ليس الترتيب اذ لو كان كذلك لكان ما اقتضى اللفظ ترتيبه أولى أن يكون مرتبا وايضا يجوز أن يقاس عليها بانهما جميعا من اعضاء الطهارة فلما سقط

الترتيب فى احدهما وجب سقوطه فى الآخر وايضا لما لم يجب الترتيب بين الصلاة والزكاة اذ كل واحدة منهما يجوز سقوطها مع ثبوت فرض الاخرى كان كذلك الترتيب فى الوضوء لجواز سقوط فرض غسل الرجلين لعلة بهما مع لزوم فرض غسل الوجه وايضا لما لم يستحل جمع هذه الاعضاء فى الغسل وجب أن لا يجب فيها الترتيب كالصلاة والزكاة وقد روى عن عثمان انه توضأ فغسل وجهه ثم يديه ثم غسل رجليه ثم مسح ثم قال هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ * فان احتجوا بما روى ان النبى ﷺ توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة الا به * قيل له ليس فى هذا الخبر ذكر الترتيب وانما هو حديث زيد العمى عن معاوية بن قرة عن ابن عمر ان النبى صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة ثم قال هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة الا به ثم توضأ مرتين مرتين وذكر الحديث فلم يذكر فيه انه فعله مرتبا وليس يمتنع أن يكون قد بدأ بالذراعين قبل الوجه أو بمسح الرأس قبله ومن ادعى انه فعله مرتبا لم يمكنه اثباته الا برواية * فان قيل كيف يجوز أن يتناول عليه ترك الترتيب مع قولك ان المستحب فعله مرتبا * قيل له جائز أن يترك المستحب الى غيره مما هو مباح ومع ذلك فيجوز أن يكون فعله غير مرتب على وجه التعليم كما انه اخر المغرب فى حال على وجه التعليم والمستحب تقديمها فى سائر الاوقات . فان قيل فان لم يكن فعله مرتبا فواجب أن يكون فعله غير مرتب واجبا لقوله هذا وضوء من لا يقبل الله له صلاة الا به . قيل له لو قبلنا ذلك وقلنا مع ذلك ان اللفظ يقتضى وجوب فعله على ما شار به اليه من عدم ترتيب الفعل لكنا اجزناه مرتبا بدلالة تسقط سؤالك ولكنا نقول أن قوله هذا وضوء انما هو اشارة الى الغسل دون الترتيب فلذلك لم يكن للترتيب فيه مدخل . فان احتجوا بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم صعد الصفا وقال نبدأ بما بدأ الله به وذلك عموم فى ترتيب الحكم به واللفظ جميعا . قيل له هذا يدل على أن الواو لا توجب الترتيب لانها لو كانت توجبه لما احتاج الا تعريفه الحاضرين وهم أهل اللسان ولا دلالة فيه مع ذلك على وجوب الترتيب فى الصفا والمروة فكيف به فى غيره لان اكثر ما فيه انه اخبار عما يريد فعله من التبدئة بالصفا واخباره عما يريد فعله لا يقتضى وجوبا كما أن فعله لا يقتضى الايجاب وعلى انه لو اقتضى الايجاب لكان حكمه مقصورا على ما اخبر به وفعله دون غيره . فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم نبدأ بما بدأ الله به اخبار بان ما بدأ الله به فى اللفظ فهو مبدو به فى المعنى لولا ذلك لم يقل نبدأ بما بدأ الله به انما اراد التبدئة به فى الفعل فتضمن ذلك اخبارا بان الله قد بدأ

به فى الحكم من حيث بدأ به فى اللفظ قيل له ليس هذا كما ظننت من قبل انه يجوز أن يقول نبدأ بالفعل فيما بدأ الله به فى اللفظ فيكون كلاما صحيحا مفيدا وايضا لا يمتنع عندنا ان يريد بترتيب اللفظ ترتيب الفعل الا انه لا يجوز ايجابه الا بدلالة الا ترى ان ثم حقيقتها التراخى وقد ترد وتكون فى معنى الواو كقوله تعالى (ثم كان من الذين آمنوا) ومعناه وكان من الذين آمنوا وقوله تعالى (ثم الله شهيد) ومعناه والله شهيد وكما تجيء أو بمعنى الواو كقوله تعالى (ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما) ومعناه ان يكن غنيا وفقيرا فكذلك لا يمتنع أن يريد بالواو الترتيب فتكون مجازا ولا يجوز حملها عليه الا بدلالة * فان قيل سئل ابن عباس وقيل له كيف تأمر بالعمرة قبل الحج والله سبحانه يقول (وأتموا الحج والعمرة لله) فقال كيف تقرؤن الدين قبل الوصية او الوصية قبل الدين قالوا الوصية قال فبايهما تبدؤن قالوا بالدين قال فهو ذاك فلولا ان فى لسانهم الترتيب فى الفعل على حسب وجوده فى اللفظ لما سألوه عن ذلك قيل له كيف يحتج بقول هذا السائل وهو قد جهل ما فيه الترتيب بلا خلاف بين أهل اللغة فيه وهو قوله (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) وهذا اللفظ لا محالة يوجب ترتيب فعل الحج على العمرة وتقديمها عليه فمن جهل هذا لم ينكر منه الجهل بحكم اللفظ فى قوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) ومايدرى هذا القائل ان هذا السائل كان من أهل اللغة وعسى أن يكون ممن أسلم من العجم ولم يكن من أهل المعرفة باللسان وأيهما أولى قول ابن عباس فى أن ترتيب اللفظ لا يوجب ترتيب الفعل أو قول هذا السائل فلو لم يكن فى اسقاط قول القائلين بالترتيب الا قول ابن عباس لكان كافيا مغنيا فان قيل قد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ابدؤا بما بدأ الله به وقال تعالى (ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) فقوله ابدؤا بما بدأ الله به امر يقتضى التبدئة بما بدأ الله به فى اللفظ والحكم وقوله عز وجل (فاتبع قرآنه) لزوم فى عموم اتباعه مرتبا اذا ورد اللفظ كذلك قيل له أما قوله ابدؤا بما بدأ الله به فانما ورد فى شان الصفا والمروة فذكر بعضهم القصة على وجهها وحفظ بعضهم ذكر السبب واقتصر على قوله ﷺ ابدؤا بما بدأ الله به وغير جائز لنا أن نجعلهما حديثين وثبت من النبى ﷺ القول فى حالين الا بدلالة توجب ذلك وأيضا فنحن نبدأ بما بدأ الله به وانما الكلام بيننا وبين مخالفينا فى مراد الله من التبدئة بالفعل اذا بدأ به فى اللفظ فالواجب ان نثبت ان الله قد أراد ترتيب الحكم حتى نبدأ به وكذلك الجواب فى قوله (فاتبع قرآنه) لان اتباع قرآنه ان نبدأ به على ترتيبه ونظامه وواجب أن نبدأ بحكم القرآن على حسب مراده من ترتيب

مطلب في جواب ابن عباس السائل عن تقديم العمرة على الحج

أو جمع وغيره وأنت متى أوجبت الترتيب فيما لا يقتضي المراد ترتيبه فلم تتبع قرآنه وترتيب اللفظ لا يوجب ترتيب الفعل فان قيل اذا كان القرآن اسما للتاليف والحكم جميعا فواجب علينا اتباعه فى الامرين قيل له القرآن اسم للمتلو حكما كان أو خبرا فعلينا اتباعه فى تلاوته فأما مراد ترتيب الفعل على ترتيب اللفظ فان المرجع فيه الى مقتضى اللغة وليس فى اللغة ايجاب ترتيب الفعل على ترتيب اللفظ فى المامور به ألا ترى ان كثيرا من القرآن قد نزل باحكام ثم نزلت بعده احكام اخر ولم يوجب تقديم تلاوته تقديم فعله على ما نزل بعده وقد علمنا انه غير جائز تغيير نظم القرآن والسور والآى عما هى عليه وليس يجب ذلك ترتيب الاحكام المذكورة فيها حسب ترتيب التلاوة فبان بذلك سقوط هذا السؤال فان قيل قد أثبت الترتيب بالواو فى قول الرجل لامرأته أنت طالق وطالق وطالق قبل الدخول بها فأثبتها بالاولى ولم توقع الثانية والثالثة فجعلت الواو مرتبة بحكم اللفظ فكذلك قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) يلزمك ايجاب الترتيب فى غسل هذه الاعضاء حسب ما فى نظام التلاوة من الترتيب قيل له لم نوقع الاولى قبل الثانية فى مسئلة الطلاق لما ذكرت من كون الواو مقتضية للترتيب وانما اوقعنا الاولى قبل الثانية لانه اوقعها غير معلقة بشرط ولا مضافة الى وقت وحكم الطلاق اذا حصل هكذا ان يقع غير منتظر به حال اخرى فلما وقعت الاولى لانه قد بدأ بها فى اللفظ ثم اوقع الثانية صادفتها الثانية وليست هى بزوجة فلم تلحقها واما قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) فلم يقع به غسل الوجه قبل اليد ولا اليد قبل المسح لان غسل بعض هذه الاعضاء لا يغنى ولا يتعلق به حكم الا بغسل الجميع فصار غسل الجميع موجبا معا بحكم اللفظ فلم يقتض اللفظ الترتيب الا ترى انه لو علق الطلاق الاول والثانى والثالث بشرط فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار لم يقع منه شىء الا بالدخول لانه شرط فى كل واحدة ما شرطه فى الاخرى من الدخول كما شرط فى غسل كل واحد من الاعضاء غسل الاعضاء الاخر ولا يختلف اهل العلم فى رجل قال لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فدخلت الثانية ثم الاولى انها تطلق ولم يكن قوله هذه وهذه موجبا لتقديم الاولى فى الشرط الذى علق به وقوع الطلاق فان قيل روى عن النبى ﷺ انه قال لا يقبل الله صلاة احدكم حتى يسبغ الوضوء فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه وثم تقتضى الترتيب بلا خلاف قيل له لا يخلو قائل ذلك من ان يكون متكذبا او جاهلا واكثر ظنى ان قائله فيه متكذب وقد تعمد ذلك لان هذا انما هو حديث على بن يحيى بن خلاد عن ابيه عن عمه رفاعة بن رافع وقد روى من طرق كثيرة

وليس

وليس في شيء منها ماذكر من الترتيب وعطف الاعضاء بعضها على بعض بثم وانما أكثر مافيه يغسل وجهه ويديه ويمسح برأسه ورجليه الى الكعبين وقال في بعضها حتى يضع الطهور مواضعه وذلك يقتضي جواز ترك الترتيب وأما عطفه بثم فما رواه أحد ولا ذكره باسناد ضعيف ولا قوي وعلى انه لو روي ذلك في الحديث لم يجز الاعتراض به على القرآن في اثبات الزيادة فيه وايجاب نسخه فاذ قد ثبت انه ليس في القرآن ايجاب الترتيب فغير جائز اثباته بخبر الواحد لما وصفنا

باب الغسل من الجنابة

قال الله تعالى (وان كنتم جنبا فاطهروا) قال أبو بكر الجنابة اسم شرعي يفيد لزوم اجتناب الصلاة وقراءة القرآن ومس المصحف ودخول المسجد الا بعد الاغتسال فمن كان مأمورا باجتناب ماذكرنا من الامور موقوف الحكم على الاغتسال فهو جنب وذلك انما يكون بالانزال على وجه الدفق والشهوة أو الايلاج في أحد السبيلين من الانسان ويستوي فيه الفاعل والمفعول به وينفصل حكم الجنابة من حكم الحيض والنفاس وان كان الحيض والنفاس يحظر ان ما تحظره الجنابة بما قدمنا بان الحيض والنفاس يحظران الوطء ايضا ووجود الغسل لا يطهرهما ايضا مادامت حائضا أو نفساء والغسل يطهر الجنب ولا تحظر عليه الجنابة الوطء وانما سمي جنبا لما لزم من اجتناب ما وصفنا الى ان يغتسل فيطهره الغسل والجنب اسم يطلق على الواحد وعلى الجماعة وذلك لانه مصدر كما قالوا رجل عدل وقوم عدل ورجل زور وقوم زور من الزيارة وتقول منه اجنب الرجل وتجنب واجتنب والمصدر الجنابة والاجتناب فالجنابة المذكورة في هذا الموضع هي البعد والاجتناب لما وصفنا وقال الله تعالى (والجار ذي القربى والجار الجنب) يعني البعيد منه نسبا فصارت الجنابة في الشرع اسما للزوم اجتناب ما وصفنا من الامور واصله التباعد عن الشيء وهو مثل الصوم قد صار اسما في الشرع للامساك عن أشياء معلومة وقد كان اصله في اللغة الامساك فقط واختص في الشرع بما قد علم وقوعه عليه ونظائره من الاسماء الشرعية المنقولة من اللغة اليها فكان المعقول بهما ما استقرت عليه احكامها في الشرع فاوجب الله تعالى على من حصلت له هذه السمة الطهارة بقوله (وان كنتم جنبا فاطهروا) وقوله في آية اخرى (لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا) وقال (وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان) روي انهم اصابتهم جنابة

فانزل الله مطرا فازالوا به اثر الاحتلام والمفروض من غسل الجنابة ايصال الماء بالغسل الى كل موضع يلحقه حكم التطهير من بدنه لعموم قوله (فاطهروا) وبين النبي صلى الله عليه وسلم مسنون الغسل فيما حدثنا عبدالباقي بن قانع قال حدثنا على بن محمد بن عبد الملك قال حدثنا محمد بن مسدد قال حدثنا عبدالله بن داود عن الاعمش عن سالم عن كريب قال حدثنا ابن عباس عن خالته ميمونة قالت وضعت للنبي صلى الله عليه وسلم غسلا ليغتسل من الجنابة فاكفا الاناء على يده اليمنى فغسلها مرتين أو ثلاثا ثم صب على فرجه بشماله ثم ضرب بيده الارض فغسلها ثم تمضمض واستنشق وغسل وجهه ويديه ثم صب على رأسه وجسده ثم تنحى ناحية فغسل رجليه فناولته المنديل فلم يأخذه وجعل ينفض الماء عن جسده وكذلك الغسل من الجنابة عند اصحابنا والوضوء ليس بفرض فى الجنابة لقوله تعالى (وان كنتم جنبا فاطهروا) واذا اغتسل فقد تطهر وقضى عهدة الآية وقال تعالى (لاتقربوا الصلوة وانتم سكارى) الى قوله (ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا) فاباح الصلاة بالاغتسال من غير وضوء فمن شرط فى صحته مع وجود الغسل وضوءا فقد زاد فى الآية ماليس فيها وذلك غير جائز لما بينا فيما سلف فان قيل قال الله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) الآية وذلك عموم فى سائر من قام اليها قيل له فالجنب حين غسل سائر جسده فهو غاسل لهذه الاعضاء فقد قضى عهدة الآية لانه متوضىء مغتسل فهو ان لم يفرد الوضوء قبل الاغتسال فقد اتى بالغسل على الوضوء لانه اعم منه فان قيل توضا النبي صلى الله عليه وسلم قبل الغسل قيل له هذا يدل على انه مستحب مندوب اليه لان ظاهر فعله لايقتضى الايجاب واختلف الفقهاء فى وجوب المضمضة والاستنشاق فى غسل الجنابة فقال أبو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والليث والثورى هما فرض فيه وقال مالك والشافعى ليس بفرض فيه وقوله تعالى (وان كنتم جنبا فاطهروا) عموم فى ايجاب تطهير سائر مايلحقه حكم التطهير من البدن فلا يجوز ترك شيء منه * فان قيل من اغتسل ولم يتمضمض ولم يستنشق يسمى متطهرا فقد فعل ماأوجبته الآية * قيل له انما يكون مطهرا لبعض جسده وعموم الآية يقتضى تطهير الجميع فلا يكون بتطهير البعض فاعلا لموجب عموم اللفظ ألا ترى ان قوله تعالى (اقتلوا المشركين) عموم فى سائرهم وان كان الاسم قد يتناول ثلاثة منهم كذلك ماوصفنا ولما لم يجز لاحد ان يقتصر من حكم آية قتال المشركين على ثلاثة منهم لان الاسم يتناولهم اذ كان العموم شاملا للجميع فكذلك قوله تعالى (فاطهروا) عموم فى سائر البدن فلا يجوز الاقتصار

(قوله غسلا) بالضم هو الماء الذى يتطهر به والكسر مايغسل به الرأس من سدر ونحوه (لمصححه)

على

على بعضه * فان قيل قوله (ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا) يقتضى جوازه مع تركها لوقوع اسم المغتسل عليه * قيل له اذا كان قوله (فاطهروا) يقتضى تطهير داخل الفم والانف فالواجب علينا استعمال الآيتين على اعمهما حكما واكثرهما فائدة وغير جائز الاقتصار بهما على اخصهما حكما اذ فيه تخصيص بغير دلالة ألا ترى ان من تمضمض واستنشق يسمى مغتسلا ايضا فليس فى ذكره الاغتسال نفى لمقتضى قوله عز وجل (وان كنتم جنبا فاطهروا) هذا يدل عليه من جهة السنة حديث الحارث بن وجيه عن مالك بن دينار عن محمد بن سيرين عن ابى هريرة قال قال رسول الله ﷺ تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة. وروى حماد بن سلمة عن عطاء بن السائب عن زاذان عن على ان رسول الله ﷺ قال من ترك موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل بها كذا وكذا من النار قال على فمن ثم عاديت شعرى * وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا احمد بن النضر بن بحر واحمد بن عبد الله بن سابور والعمرى قالوا حدثنا بركة ابن محمد الحلبى قال حدثنا يوسف بن اسباط عن سفيان الثورى عن خالد الحذاء عن ابن سيرين عن ابى هريرة ان النبى ﷺ جعل المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثا فريضة واما قوله تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة ففيه الدلالة من وجهين على ما ذكرنا احدهما ان الانف فيه شعر و بشرة والفم فيه بشرة فاقتضى الخبر وجوب غسلها وحديث على ايضا يوجب غسل داخل الانف لان فيه شعرا فان قيل ان العين قد يكون فيها شعر قيل له هو شاذ نادر والاحكام انما تتعلق بالاعم الاكثر ولا حكم للشاذ النادر فيها وعلى انا خصصناه بالاجماع ومع ذلك فان الكلام فى وجه دلالة التخصيص خروج عن المسئلة والعموم سالم لنا فيما لم تقم دلالة خصوصه فان قيل ان ابن عمر كان يدخل الماء عينيه فى الجنابة قيل له لم يكن يفعله على وجه الوجوب وقد كان مصعبا على نفسه فى امر الطهارة يفعل فيها ما لا يراه واجبا قد كان يتوضأ لكل صلاة ويفعل أشياء على وجه الاحتياط لا على وجه الوجوب وحديث يوسف بن اسباط الذى ذكرنا فيه نص على ايجابها فرضا فان قيل ذكر فيه ان النبى ﷺ جعل الثلاث فرضا وأنت لا تقول به قيل ظاهره يقتضى كون الثلاث فرضا وقد قامت الدلالة على سقوط فرض الاثنين وبقى حكم اللفظ فيما وراءه ويدل عليه من جهة النظر ان المفروض فى غسل الجنابة غسل الظاهر والباطن مما يلحقه حكم التطهير بدلالة ان عليه ابلاغ الماء اصول الشعر لانها يلحقها حكم التطهير لو أصابتها نجاسة فكذلك يلزمه تطهير داخل الفم والانف لهذه العلة فان قيل فيجب على هذا غسل داخل العينين لهذه العلة قيل له لو أصاب داخل عينيه نجاسة لم يلزمه

مطلب
يجب استعمال الايتين على اعمهما حكما واكثر فائدة

تطهيرها هكذا كان يقول أبو الحسن وأيضا فليس فى داخل العينين بشرة وانما يلزم فى الجنابة تطهير البشرة فان قيل لما كان داخل العينين باطنا ولم يلزم تطهيره وجب أن يكون كذلك حكم داخل الانف والفم قيل له وكيف صار داخل العينين باطنا فان اردت به انه ينطبق عليهما الجفن فذلك موجود فى الابطين لانهما ينطبق عليهما العضد ولا خلاف فى لزوم تطهيرهما فى الجنابة ولا يلزمنا ايجاب المضمضة والاستنشاق فى الوضوء لاجل ايجابنا لهما فى الجنابة وذلك لان الآية فى ايجاب الوضوء انما اقتضت غسل الوجه والوجه هو ما واجهك فلم يتناول داخل الانف والفم والآية فى غسل الجنابة قد أوجبت تطهير سائر البدن من غير خصوص فاستعملنا الآيتين على ماوردتا والفرق أيضا بينهما من جهة النظر ان الواجب فى الوضوء غسل الظاهر دون الباطن بدلالة انه لا يلزمنا فيه ابلاغ الماء اصول الشعر فلذلك لم يلزم تطهير الفم وداخل الانف وفى الجنابة عليه غسل الباطن من البشرة بدلالة ان عليه ابلاغ الماء اصول الشعر وبهذا نجيب عن قوله صلى الله عليه وسلم عشر من الفطرة خمس فى الرأس وخمس فى البدن فذكر فى الرأس المضمضة والاستنشاق فنحمله على انه مسنون فى الطهارة الصغرى ونفرق بينه وبين الجنابة بما ذكرنا والله أعلم

(باب التيمم)

قال الله تعالى (وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) فتضمنت الآية بيان حكم المريض الذى يخاف ضرر استعمال الماء وحكم المسافر الذى لا يجد الماء اذا كان جنبا أو محدثا لان قوله تعالى (او جاء أحد منكم من الغائط) فيه بيان حكم الحدث لان الغائط هو اسم للمنخفض من الارض وكانوا يقضون الحاجة هناك فجعل ذلك كناية عن الحدث وقوله (أو لامستم النساء) مفيد لحكم الجنابة فى حال عدم الماء ولما يستدل عليه ان شاء الله تعالى وقد دل ظاهر قوله (وان كنتم مرضى) على اباحة التيمم لسائر المرضى بحق العموم لو لا قيام الدلالة على ان المراد بعض المرضى فروى عن ابن عباس وجماعة من التابعين انه المجدور ومن يضره الماء ولا خلاف مع ذلك ان المريض الذى لا يضره استعمال الماء لا يباح له التيمم مع وجود الماء واباحة التيمم للمريض غير

(قوله وكيف صار الى آخره) مراد المصنف من هذا الجواب ان داخل العينين ليس من الباطن وانما سقط غسله لانه لا يلحقه حكم التطهير لما فيه من الحرج (لمصححه)

مضمنة بعدم الماء بل هى مضمنة بخوف ضرر الماء على ما بينا وذلك لانه تعالى قال (وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا) فأباح التيمم للمريض من غير شرط عدم الماء وعدم الماء انما هو مشروط للمسافر دون المريض من قبل انه لو جعل عدم الماء شرطا فى اباحة التيمم للمريض لادى ذلك الى اسقاط فائدة ذكر المريض لان العلة المبيحة للتيمم وجواز الصلاة به فى المريض والمسافر لو كانت عدم الماء لما كان لذكر المريض مع ذكر عدم الماء فائدة اذ لا تاثير للمرض فى اباحة التيمم ولا منعه اذ كان الحكم متعلقا بعدم الماء فان قيل اذا جاز أن يذكر حال السفر مع عدم الماء وان كان جواز التيمم متعلقا بعدم الماء دون السفر اذ لو كان واجدا للماء لما أجزأه التيمم لم يمتنع أن تكون اباحة التيمم للمريض موقوفة على حال عدم الماء قيل له انما ذكر المسافر لان الماء انما يعدم فى السفر فى الاعم الاكثر فانما ذكر السفر ابانة عن الحال التى يعدم الماء فيها فى الاعم الاكثر كما قال ﷺ لا قطع فى ثمر حتى ياويه الجرين وليس المقصد فيه أن ياويه الجرين فحسب لانه لو آواه بيت أو دار كان ذلك كذلك وانما مراده بلوغ حال الاستحكام وامتناع أسراع الفساد اليه وايواء الحرز لان الجرين الذى ياويه حرز وكما قال فى خمس وعشرين بنت مخاض ولم يرد به وجود المخاض بامها وانما أراد به انه قد أتى عليها حول وصارت فى الثانى لانها اذا كانت كذلك كان بامها مخاض فى الاعم الاكثر فكان فائدة ذكر المسافر مع شرط عدم الماء ما وصفنا وليس كذلك المريض لان المريض لا تعلق له بعدم الماء فعلمنا ان مراده ما يلحق من الضرر باستعمال الماء وعموم اللفظ يقتضى جواز التيمم للمريض فى كل حال لولا ما روى عن السلف واتفاق الفقهاء عليه من أن المرض الذى لا يضر معه استعمال الماء لا يبيح له التيمم ومن أجل ذلك قال أبو حنيفة ومحمد ومن خاف برد الماء ان اغتسل جاز له التيمم لما يخاف من الضرر وقد روى فى حديث عمرو بن العاص انه تيمم مع وجود الماء لخوف البرد فاجازه النبى ﷺ ولم ينكره وقد اتفقوا على جوازه فى السفر مع وجود الماء لخوف البرد فوجب ان يكون الحضر مثله لوجود العلة المبيحة له وكما لم يختلف حكم المرض فى السفر والحضر كذلك حكم خوف ضرر الماء لاجل البرد وقوله تعالى (او جاء احد منكم من الغائط) فان او ههنا بمعنى الواو تقديره وان كنتم مرضى أو على سفر او جاء أحد منكم من الغائط وذلك راجع الى المريض والمسافر اذا كانا محدثين ولزمهما فرض الصلاة وانما قلنا ان قوله (أو جاء أحد منكم من الغائط)

بمعنى الواو ولانه لو لم يكن كذلك لكان الجائي من الغائط ثالثا لهما غير المريض والمسافر فلا يكون حينئذ وجوب الطهارة على المريض والمسافر متعلقا بالحدث ومعلوم أن المريض والمسافر لا يلزمهما التيمم الا أن يكونا محدثين فوجب أن يكون قوله تعالى (أو جاء أحد منكم من الغائط) بمعنى وجاء أحدكم كقوله (وأرسلناه الى مائة الف أو يزيدون) معناه ويزيدون وكقوله (ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما) ومعناه غنيا وفقيرا وأما قوله تعالى (او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا) فان السلف قد تنازعوا في معنى الملامسة المذكورة في هذه الآية فقال علي وابن عباس وابو موسى والحسن وعبيدة والشعبي هي كناية عن الجماع وكانوا لا يوجبون الوضوء لمن مس امرأته وقال عمر وعبد الله بن مسعود المراد اللمس باليد وكانا يوجبان الوضوء بمس المرأة ولا يريان للجنب ان يتيمم فمن تاوله من الصحابة على الجماع لم يوجب الوضوء من مس المرأة ومن حمله على اللمس باليد اوجب الوضوء من مس المرأة ولم يجز التيمم للجنب واختلف الفقهاء في ذلك ايضا فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر والثوري والاوزاعي لا وضوء على من مس امرأة لشهوة مسها او لغير شهوة وقال مالك ان مسها لشهوة تلذذا فعليه الوضوء وكذلك ان مسته تلذذا فعليها الوضوء وقال ان مس شعرها تلذذا فعليه الوضوء واذا قال لها شعرك طالق طلقت وقال الحسن بن صالح ان قبل لشهوة فعليه الوضوء وان كان لغير شهوة فلا وضوء عليه وقال الليث ان مسها فوق الثياب تلذذا فعليه الوضوء وقال الشافعي اذا مس جسدها فعليه الوضوء لشهوة او لغير شهوة * والدليل على ان لمسها ليس بحدث على اي وجه كان ما روي عن عائشة من طرق مختلفة بان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نسائه ثم يصلي ولا يتوضأ كما روي انه كان يقبل بعض نسائه وهو صائم وقد روي الامران جميعا في حديث واحد ولا يجوز حمله على انه قبل خمارها وثوبها لوجهين احدهما انه لا يجوز ان يحمل اللفظ على المجاز بغير دلالة اذ حقيقته ان يكون قد باشر جلدها حيث قبلها وما ذكره الخصم يكون قبلة لخمارها والثاني انه لا فائدة في نقله وايضا فانه لم يكن بين النبي صلى الله عليه وسلم من الوحشة وبين ازواجه ما يوجب ان يكونّ مستورات عنه لا يصيب منها الا الخمار ومنه حديث عائشة انها طلبت النبي صلى الله عليه وسلم ليلة قالت فوقعت يدي على اخمص قدمه وهو ساجد يقول اعوذ بعفوك من عقوبتك وبرضاك من سخطك فلو كان مس المرأة حدثا لما مضى في سجوده لان المحدث لا يجوز له ان يبقى على حال

السجود وحديث ابي قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي وهو حامل امامة بنت ابي العاص فاذا سجد وضعها واذا رفع رأسه حملها ومعلوم ان من فعل ذلك لا يخلو من وقوع يده على شيء من بدنها فثبت بذلك ان مس المرأة ليس بحدث وهذه الاخبار حجة على من يجعل اللمس حدثا لشهوة او لغير شهوة ولا يحتج بها على من اعتبر اللمس لشهوة لانه حكاية فعل النبي صلى الله عليه وسلم لم يخبر فيه النبي صلى الله عليه وسلم انه كان لشهوة ومسه امامة قد علم يقينا انه لم يكن لشهوة * والذي يحتج به على الفريقين انه معلوم عموم البلوى بمس النساء لشهوة والبلوى بذلك اعم منها بالبول والغائط ونحوهما فلو كان حدثا لما اخل النبي صلى الله عليه وسلم الامة من التوقيف عليه لعموم البلوى به وحاجتهم الى معرفة حكمه ولا جائز في مثله الاقتصار بالتبليغ الى بعضهم دون بعض فلو كان منه توقيف لعرفه عامة الصحابة فلما روي عن الجماعة الذين ذكرناهم من الصحابة انه لا وضوء فيه دل على انه لم يكن منه صلى الله عليه وسلم توقيف لهم عليه وعلم انه لا وضوء فيه فان قيل يلزمك مثله لخصمك لان يقول لو لم يكن فيه وضوء لكان من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف الكافة عليه لانه لا وضوء فيه لعموم البلوى به قيل له لا يجب ذلك في نفي الوضوء منه كما يجب في اثباته وذلك لانه معلوم ان الوضوء منه لم يكن واجبا في الاصل فجائز ان يتركهم النبي صلى الله عليه وسلم على ما كان معلوما عندهم من نفي وجوب الطهارة ومتى شرع الله تعالى فيه ايجاب الوضوء فغير جائز ان يتركهم بغير توقيف عليه مع علمه بما كانوا عليه من نفي ايجابه لان ذلك يوجب اقرارهم على خلاف ما تعبدوا به فلما وجدنا قوما من جلة الصحابة لم يعرفوا الوضوء من مس المرأة علمنا انه لم يكن منه توقيف على ذلك فان قيل جائز ان لا يكون منه ﷺ توقيف في حال ذلك اكتفاء بما في ظاهر الكتاب من قوله تعالى (او لامستم النساء) وحقيقته هو اللمس باليد وبغيرها من الجسد قيل له في الآية نص على احد المعنيين بل فيها احتمال لكل واحد منهما ولاجل ذلك اختلفوا في معناها وسوغوا الاجتهاد في طلب المراد بها فليس اذا فيها توقيف في ايجاب الوضوء مع عموم الحاجة اليه وايضا اللمس يحتمل الجماع على ما تأوله علي وابن عباس وابو موسى ويحتمل اللمس باليد على ما روي عن عمر وابن مسعود فلما روي عن النبي ﷺ انه قبل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ بان ذلك عن مراد الله تعالى ووجه آخر يدل على ان المراد منه الجماع وهو ان اللمس وان كان حقيقة للمس باليد فانه لما كان مضافا الى النساء وجب ان يكون

المرادمنه الوطء كما ان الوطء حقيقته المشي بالاقدام فاذا اضيف الى النساء لم يعقل منه غير الجماع كـذلك هذا ونظيره قوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن) يعني من قبل ان تجامعوهن وايضـا فان النبي ﷺ امر الجنب بالتيمم في اخبـار مستفيضة ومتى ورد عن النبي ﷺ حكم ينتظمه لفظ الآية وجب ان يكون فعله انمـا صدر عن الكتاب كما انه لما قطع السارق وكان في الكتاب لفظ يقتضيه كان قطعه معقولا بالآية وكسائر الشرائع التي فعلهـا النبي ﷺ مما ينطوي عليه ظاهر الـكتاب واذا ثبت ان المراد باللمس الجمـاع انتفى منه مس اليد من وجوه احدها اتفاق السلف من الصدر الاول ان المراد احدهما لان عليا وابن عباس وابو موسى لما تأولوه على الجماع لم يوجبوا نقض الطهارة بمس اليد وعمر وابن مسعود لمـا تأولاه على اللمس لم يجيزا للجنب التيمم فاتفق الجميـع منهم على ان المراد احدهما ومن قال أن المراد هما جميعـا فقد خرج عن اتفاقهم وخالف اجمـاعهم في ان المراد احدهما وما روى عن ابن عمر ان قبلة الرجل لامرأته من المـلامسة فلا دلالة فيه على انه كان يرى المعنيين جميعـا مرادين بالآية بل كان مذهبه في ذلك مذهب عمر وابن مسعود فبين في هذا الخبر بان اللمس ليس بمقصور على اليـد وانمـا يكون ايضا بالقبلة وبغيره من المعانقة والمضاجعة ونحوها ووجه آخر يدل على انه لا يجوز ان يراد جميعـا بالآية وهو ان اللمس باليد انما يوجب الوضوء عند مخالفينا والجمـاع يوجب الغسل وغير جائز ان يتعلق بعموم واحـد حكمان مختلفان فيما انتظمه ألا ترى الى قوله تعالى (والسارق والسارقة) لما كان لفـظ عموم لم يجز ان ينتظم السارقـين لا يقطـع احـدهما الا في عشرة ويقطع الآخر في خمسة واذا ثبت ان الجماع مراد بما وصـفنا وهو يوجب الغسل انتفى دخول اللمس باليد فيه * فان قيل لم يختلف حكم موجب اللفظ في ارادته الجماع واللمس باليد لان الواجب فيهما التيمم المذكور في الآية قيل له التيمم بدل والاصل هو الطهارة بالماء ومحال ايجاب التيمم الا وقد وجب قبل ذلك الطهارة بالماء وهو بدل فيها فغير جائز أن يكون اللمس المذكور موجبا للوضوء في احـدى الحالتين وموجبا للغسل في اخرى وايضا فان التيمم وان كان بصورة واحدة فان حكمه مختلف لان احـدهما ينوب عن غسل جميع الاعضاء والآخر عن غسل بعضها فغير جائز أن ينتظمهما لفظ واحد فتبين وجب لاحد المعنيين فـكأنه قد نص عليه وذكره بان قال هو الجماع فلا يدخل فيه اللمس باليد ويدل على انتفاء ارادتهما ان اللمس متى

أريد به الجماع كان اللفظ كناية واذا اريد منه اللمس باليد كان صريحا وكذلك روى عن علي وابن عباس انهما قالا اللمس هو الجماع ولكنه كنى وغير جائز أن يكون لفظ واحد كناية صريحا في حال واحدة ومن جهة اخرى يمتنع ذلك وهو ان الجماع مجاز والحقيقة هو اللمس باليد ولا يجوز أن يكون لفظ واحد حقيقة مجازا في حال واحدة فان قيل لم لا يكون عموما في اللمس من حيث كان الجماع ايضا مسا ويكون حقيقة فيهما جميعا * قيل له يمتنع ذلك من وجوه احدها انه قد روى عن علي وابن عباس انه كناية عن الجماع وهما أعلم باللغة من هذا القائل فبطل قول القائل ان اللمس صريح فيهما جميعا والآخر ما بينا من امتناع عموم واحد مقتضيا لحكمين مختلفين فيما دخلا فيه ولان اللمس اذا أريد به مماسة في الجسد فقد حصل نقض الطهارة ووجب التيمم المذكور في الآية بمسه اياها قبل حصول الجماع لاستحالة أن يحصل جماع الا ويحصل قبله لمس لجسدها فلا يكون الجماع حينئذ موجبا للتيمم المذكور في الآية لوجوبه قبل ذلك بمس جسدها ويدل على ان المراد الجماع دون لمس اليد ان الله تعالى قال (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) الى قوله (وان كنتم جنبا فاطهروا) ابان به عن حكم الحدث في حال وجود الماء ثم عطف عليه قوله (وان كنتم مرضى أو على سفر) الى قوله (فتيمموا صعيدا طيبا) فاعاد ذكر حكم الحدث في حال عدم الماء فوجب أن يكون قوله (أو لامستم النساء) على الجنابة لتكون الآية منتظمة لهما مبينة لحكمهما في حال وجود الماء وعدمه ولو كان المراد اللمس باليد لكان ذكر التيمم مقصورا على حال الحدث دون الجنابة غير مفيد لحكم الجنابة في حال عدم الماء وحمل الآية على فائدتين أولى من الاقتصار بها على فائدة واحدة واذا ثبت ان المراد الجماع انتفى اللمس باليد لما بينا من امتناع ارادتهما بلفظ واحد فان قيل اذا حمل على اللمس باليد كان مفيدا لكون اللمس حدثا واذا جعل مقصورا على الجماع لم يفد ذلك فالواجب على قضيتك في اعتبار الفائدتين حمله عليهما جميعا فيفيد كون اللمس حدثا ويفيد ايضا جواز التيمم للجنب فان لم يجز حمله على الامرين لما ذكرت من اتفاق السلف على انهما لم يرادا ولامتناع كون اللفظ مجازا حقيقة أو كناية وصريحا فقد ساويناك في اثبات فائدة مجددة بحمله على اللمس باليد مع استعمالنا حقيقة اللفظ فيه فاجعلك اثبات فائدة من جهة اباحة التيمم للجنب اولى ممن أثبت فائدته من جهة كون اللمس باليد حدثا قيل له لان قوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة) مفيد لحكم الاحداث في حال وجود الماء ونص

مع ذلك على حكم الجنابة فالاولى أن يكون مافى نسق الآية من قوله (اوجاء احد منكم من الغائط) الى قوله (أو لامستم النساء) بيانا لحكم الحدث والجنابة فى حال عدم الماء كما كان فى اول الآية بيانا لحكمهما فى حال وجوده وليس موضع الآية فى بيان تفصيل الاحداث وانما هى فى بيان حكمها وانت متى حملت اللمس على بيان الحدث فقد ازلتها عن مقتضاها وظاهرها فلذلك كان ماذكرناه اولى ووجه آخر وهو ان حمله على الجماع يفيد معنيين احدهما اباحة التيمم للجنب فى حال عوز الماء والآخر ان التقاء الختانين دون الانزال يوجب الغسل فكان حمله على الجماع اولى من الاقتصار به على فائدة واحدة وهو كون اللمس حدثا ودليل آخر على ماذكرنا من معنى الآية وهو انها قد قرئت على وجهين او لامستم النساء ولمستم فمن قرا او لامستم فظاهره الجماع لا غير لان المفاعلة لا تكون الا من اثنين الا فى اشياء نادرة كقولهم قاتله الله وجازاه وعافاه الله ونحو ذلك وهى أحرف معدودة لا يقاس عليها اغيارها والاصل فى المفاعلة انها بين اثنين كقولهم قاتله وضاربه وسالمه وصالحه ونحو ذلك واذا كان ذلك حقيقة اللفظ فالواجب حمله على الجماع الذى يكون منهما جميعا ويدل على ذلك انك لا تقول لامست الرجل ولامست الثوب اذا مسسته بيدك لانفرادك بالفعل فدل على ان قوله (او لامستم) بمعنى او جامعتم النساء فيكون حقيقته الجماع واذا صح ذلك وكانت قراءة من قرأ (او لمستم) يحتمل اللمس باليد ويحتمل الجماع وجب ان يكون ذلك محمولا على ما لا يحتمل الا معنى واحدا لان ما لا يحتمل الا معنى واحدا فهو المحكم وما يحتمل معنيين فهو المتشابه وقد امرنا الله تعالى بحمل المتشابه على المحكم ورده اليه بقوله (هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب) الآية فلما جعل المحكم اما للمتشابه فقد امرنا بحمله عليه وذم متبع المتشابه باقتصاره على حكمه بنفسه دون رده الى غيره بقوله (فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه)فثبت بذلك ان قوله (او لمستم) لما كان محتملا للمعنيين كان متشابها وقوله (او لامستم) لما كان مقصورا فى مفهوم اللسان على معنى واحد كان محكما فوجب ان يكون معنى المتشابه مبنيا عليه *فان قيل لما قرئت الآية على الوجهين اللذين ذكرت وكان احد الوجهين لا يحتمل الا معنى واحدا وهو قراءة من قرأ او لامستم النساء والوجه الآخر يحتمل اللمس باليد ويحتمل الجماع وجب ان نجعل القراءتين كالآيتين لو وردتا احدهما كناية عن الجماع فنستعملها فيه والاخرى صريحة فى اللمس باليد

مطلب
المفاعلة لا تكون الا من اثنين الا فى اشياء نادرة

خاصة

خاصة فتستعملها فيه دون الجماع ويكون كل واحد من اللفظين مستعملا على مقتضاه من كناية اوصريح اذ لا يكون لفظ واحد حقيقة مجاز ولا كناية صريحا فى حال واحدة وتكون مع ذلك قد استعملنا حكم القراءتين على فائدتين دون الاقتصار بهما على فائدة واحدة * قيل له لا يجوز ذلك لان السلف من الصدر الاول المختلفين فى مراد الآية قد عرفوا القراءتين جميعا لان القراءتين لا تكونان الا توقيفا من الرسول للصحابة عليهما واذا كانوا قد عرفوا القراءتين ثم لم يعتبروا هذا الاعتبار ولم يحتج بهما موجبو الوضوء من اللمس علمنا بذلك بطلان هذا القول وعلى انهم مع ذلك لم يحملوهما على المعنيين بل اتفقوا على ان المراد احدهما وحمله كل واحد من المختلفين على معنى غير ما تأوله عليه صاحبه من جماع أو لمس بيد دون الجماع فثبت بذلك ان القراءتين على أى وجه حصلتا لم تقتضيا بمجموعهما ولا بانفراد كل واحدة منهما الامرين جميعا ولم يجعلوهما بمنزلة الآيتين اذا وردتا فيجب استعمال كل واحدة منهما على حيالها وحملها على مقتضاها وموجبها وكان أبو الحسن الكرخى يجيب عن ذلك بجواب آخر وهو ان سبيل القراءتين غير سبيل الآيتين وذلك لان حكم القراءتين لا يلزم معا فى حال واحدة بل بقيام أحدهما مقام الاخرى ولو جعلناهما كالآيتين لوجب الجمع بينهما فى القراءة وفى المصحف والتعليم لان القراءة الاخرى بعض القرآن ولا يجوز اسقاط شئ منه ولكان من اقتصر على احدى القراءتين مقتصرا على بعض القرآن لا على كله وللزم من ذلك ان المصاحف لم يثبت فيها جميع القرآن وهذا خلاف ما عليه جميع المسلمين فثبت بذلك أن القراءتين ليستا كالآيتين فى الحكم بل تقرآن على ان تقام احداهما مقام الاخرى لا على ان يجمع بين أحكامهما كما لا يجمع بين قراءتهما واثباتهما فى المصحف معا * ويدل على ان اللمس ليس بحدث ان ما كان حدثا لا يختلف فيه الرجال والنساء ولو مست امرأة امرأة لم يكن حدثا كذلك مس الرجل اياها وكذلك مس الرجل الرجل ليس بحدث فكذلك مس المرأة ودلالة ذلك على ما وصفنا من وجهين احدهما انا وجدنا الاحداث لا تختلف فيها الرجال والنساء فكل ما كان حدثا من الرجل فهو من المرأة حدث وكذلك ما كان حدثا من المرأة فهو حدث من الرجل فمن فرق بين الرجل والمرأة فقوله خارج عن الاصول ومن جهة اخرى ان العلة فى مس المرأة المرأة والرجل الرجل انه مباشرة من غير جماع فلم يكن حدثا كذلك الرجل والمرأة * فان قيل قد اوجب ابو حنيفة الوضوء

على من باشر امرأته وانتشرت آلته وليس بينهما ثوب ولا فرق بين مسها بيده وبين مسها ببدنه * قيل له لم يوجب ابو حنيفة ههنا الوضوء بالمباشرة وانما أوجبه اذا التقى الفرجان من غير ايلاج كذلك رواه محمد عنه وذلك لان الانسان لا يكاد يبلغ هذه الحال الا ويخرج منه شيء وان لم يشعر به فلما كان الغالب فى هذه الحال خروج شيء منه وان لم يشعر به أوجب الوضوء له احتياطا فحكم له بحكم الحدث كما انه لما كان الغالب من حال النوم وجود الحدث فيه حكم له بحكم الحدث فليس اذا فى ذلك ايجاب الوضوء من اللمس والله أعلم بالصواب

(باب وجوب التيمم عند عدم الماء)

قال الله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) قال أبو بكر شرط الوجود مختلف فيه والجملة التى اتفق اصحابنا عليها ان الوجود امكان استعمال الماء الذى يكفيه لطهارته من غير ضرر فلو كان معه ماء وهو يخاف العطش اولم يجده الا بثمن كثير تيمم وليس عليه ان يغالى فيه الا ان يجده بثمن كما يباع بغير ضرورة فيشتريه وان كان اكثر من ذلك فلا يشتريه وجعل أصحابنا جميعا شرط الوجود أن يكفيه لجميع طهارته وأما العلم بكونه فى رحله فمختلف فيه انه من شرط الوجود وسنذكره ان شاء الله * واختلف أيضا فى وجوب الطلب وهل يكون غير واجد قبل الطلب وانما قلنا انه اذا خاف العطش باستعماله للطهارة فهو غير واجد للماء المفروض به الطهارة لانه متى خاف الضرر فى استعماله كان معذورا فى تركه الى التيمم كالمريض قال الله تعالى (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم) فنفى الحرج عنا وهو الضيق وفى الامر باستعمال الماء الذى يخاف فيه العطش أعظم الضيق وقد نفاه الله تعالى نفيا مطلقا وقال تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ومن العسر استعمال الماء الذى يؤديه الى الضرر وتلف النفس ألا ترى انه لو اضطر الى شرب الماء وحضرته الصلاة ولا ماء معه غيره انه مامور بشربه وترك استعماله للطهارة فكذلك اذا خاف العطش فى المستأنف باستعماله وروى نحو هذا القول فيمن خاف العطش عن على وابن عباس والحسن وعطاء وانما شرطنا ان يجده بثمن مثل قيمته فى غير الضرورة من قبل ان المقدار الفاضل عن قيمته غير مستحق عليه اتلافه لاجل الطهارة اذ لا يحصل بازائه بدل فكان اضاعة للمال لان من اشترى ما يساوى درهما بعشرة دراهم فهو مضيع للتسعة وقد نهى

النبي

النبي صلى الله عليه وسلم عن اضاعة المال وأيضا لو كان على ثوبه نجاسة ولم يجد الماء لم يكن عليه قطع موضع النجاسة لاجل الصلاة بل عليه أن يصلي فيه لاجل ما يلحقه من الضرر بقطعه فكذلك شرى الماء بثمن غال واما اذا وجده بثمن مثله فعليه ان يشتريه ويتوضأ ولا يجزيه التيمم من قبل انه ليس فيه تضييع المال اذ كان يملك بازاء ما اخرج من ماله مثله وهو الماء الذي اخذه فكان عليه شراؤه والوضوء به وقد اختلف الفقهاء فيمن وجد من الماء ما لا يكفيه لطهارته فقال اصحابنا جميعا يتيمم وليس عليه استعماله وكذلك لو كان جنبا فوجد ما يكفيه لوضوئه ولا يكفيه لغسله يتيمم وقال مالك والاوزاعي لا يستعمل الجنب هذا الماء في الابتداء ويتيمم فان احدث بعد ذلك وعنده ما يكفيه لوضوئه يتيمم أيضا وقال أصحابنا في هذه المسئلة الاخيرة يتوضأ بهذا الماء ما لم يجد ما يكفيه لغسله وقال الشافعي عليه غسل ما قدر على غسله ويتيمم لا يجزيه غير ذلك قال ابو بكر قال الله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) الى قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا) فاقتضى ذلك وجوب احد شيئين اما الماء عند وجوده او التراب عند عدمه لانه أوجبه بهذه الشريطة ولا خلاف ان من فرض هذا الرجل التيمم وان صلاته غير مجزية الا به فعلمنا ان هذا الماء ليس هو الماء المفروض به الطهارة اذ لو كان الماء المفروض به الطهارة موجودا لم تكن صحة صلاته موقوفة على فعل التيمم منه فان قيل قال الله تعالى (فلم تجدوا ماء) فاباح التيمم عند عدم ماء منكور وذلك يتناول كل جزء منه سواء كان كافيا لطهارته أو غير كاف فلا يجوز التيمم مع وجوده قيل له الدليل على فساد هذا التاويل اتفاق الجميع على ان من فرضه التيمم وان استعمل الماء فلو كان هذا القدر من الماء مامورا باستعماله بالآية لما لزمه التيمم معه لان الله تعالى انما أوجب عليه التيمم عند عدم الماء الذي تصح به صلاته فان قيل فنحن لا نجيز تيممه الا بعد عدم هذا الماء باستعماله اياه فحينئذ يتيمم قيل له لو كان هذا على ما ذكر لاستغنى عن التيمم باستعمال الماء الذي معه فلما اتفقوا على ان عليه التيمم بعد استعماله ثبت ان هذا الماء ليس هو المفروض به الطهارة ولا ما يبيح التيمم بعدمه وايضا لما كان وجود هذا الماء بمنزلة عدمه في باب استباحة الصلاة به صار بمنزلة ما ليس بموجود فجاز له التيمم وأيضا لما لم يجز الجمع بين غسل احدى الرجلين والمسح على الخف في الرجل الاخرى لكون المسح بدلا من الغسل فلم يجز الجمع بينهما وجب أن لا يلزمه الجمع بين غسل الاعضاء والتيمم لهذه العلة وأيضا فان التيمم لا يرفع الحدث كالمسح لا يرفع الحدث عن الرجل فلم يجز الجمع

بين ما يرفع الحدث و بين ما لا يرفعه فى المسح كذلك لا يجوز الجمع بين التيمم و الغسل فى بعض الاعضاء على أن يكونا من فرضه و أيضا فان التيمم بدل من غسل جميع الاعضاء وغير جائز وقوعه عن بعض الاعضاء دون بعض ألا ترى أنه ينوب عن الغسل تارة وعن الوضوء اخرى على انه قام مقام جميع الاعضاء التى أوجب الحدث غسلها فلو أوجبنا عليه غسل ما يمكنه غسله مع التيمم لم يخل التيمم من ان يقوم مقام غسل بعض أعضائه أو جميعه فان قام مقام مالم يغسل منه فقد صار التيمم انما يقع طهارة عن بعض الاعضاء وذلك مستحيل لانه لا يتبعض فلما بطل ذلك لم يبق الا أن يقوم مقام جميعها فيصير حينئذ متوضأ متيمما فى الاعضاء المغسولة وذلك محال لان الحدث زائل عن العضو المغسول فلا ينوب عنه التيمم فثبت انه لا يجوز اجتماعهما فى الوجوب وعلى ان الشافعى يوجب عليه غسل الوجه و الذراعين بذلك الماء ويتيمم مع ذلك لهذين العضوين فيكون تيممه فى هذين العضوين قائما مقامهما و مقام العضوين الآخرين فيكون قد الزمه طهارتين فى هذين العضوين فكيف يجوز أن يكون طهارة فى العضوين المغسولين وهو اذا حصل طهارة لم يرفع الحدث ويكون حكم الحدث باقيا مع وجوده فكيف يجوز وقوعه مع عدم رفع الحدث عما وقع فيه فان قيل يلزمك مثله اذا قلت فيما غسل بعض أعضائه لانه يلزمه التيمم و يكون ذلك طهارة لجميعه قيل له لا يلزمنا ذلك لانا لا نوجب عليه استعماله فسقط حكمه ان استعمله وأنت توجب استعماله كما توجبه لو وجد ما يكفيه لجميع أعضائه فكان بمنزلة من توضأ و أكمل وضوءه فلا يجوز أن يقوم التيمم مقام شيء منه فان قال فقد يجوز عندكم الجمع بين التيمم و الوضوء و لا ينافى أحدهما الآخر وهو الذى يجد سؤر الحمار و لا يجد غيره قيل له ان طهارته أحد هذين لا جميعهما ولذلك أجزناه أن يبدأ بأيهما شاء لانه مشكوك فيه عندنا فلم يسقط عنه فرض الطهارة بالشك فاذا جمع بينهما فالمفروض احدهما كما قالوا جميعا فيمن نسى احدى الصلوات الخمس ولا يدرى أيها هى يصلى خمس صلوات حتى يصلى على اليقين وانما الذى عليه واحدة لا جميعها كذلك ههنا وأنت تزعم ان المفروض هما جميعا فى مسئلتنا وأيضا لما كان التيمم بدلا من الماء كالصوم بدلا من الرقبة لم يجز اجتماع بعض الرقبة و الصوم وجب مثله فى التيمم و الماء فان قيل الصغيرة قد تجب عدتها بالشهور فان حاضت قبل انقضائها وجب الحيض وكذلك ذات الحيض لو اعتدت بحيضة ثم يئست وجبت الشهور مع الحيضة المتقدمة قيل له اذا طرأ عليها ما ذكرت قبل انقضاء العدة خرج

ماتقدم

ماتقدم من أن يكون عدة معتدا به وأفت لا تخرج ماغسل من أن يكون طهارة وكذلك التيمم ودليل آخر فى المسئلة وهو قوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم مالم يجد الماء والدلالة من هذا قوله مالم يجد الماء فادخل عليها الالف واللام وذلك لاحد وجهين اما أن تكون لاستغراق الجنس أو المعهود فان كان أراد به استغراق الجنس صار فى التقدير كانه قال التراب طهور مالم يجد مياه الدنيا وان كان أراد به المعهود فهو قولنا أيضا لانه ليس ههنا ماء معهود يجوز ان ينصرف الكلام اليه غير الماء الذى يقع به كمال الطهارة وذلك لم يوجد فى مسئلتنا فجاز تيممه بظاهر الخبر واختلفوا فى العلم بكون الماء فى رحله هل هو شرط فى الوجود أم لا فقال أبو حنيفة ومحمد اذا نسى الماء فى رحله وهو مسافر فتيمم وصلى أجزأه ولا يعيد فى الوقت و بعده وقال مالك ولا يعيد فى الوقت ولا يعيد بعده وقال أبو يوسف والشافعى يعيد فى الاحوال كلها والاصل فيه قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) والناسى غير واجد لما هو ناس له اذ لا سبيل له الى الوصول الى استعماله فهو بمنزلة من لا ماء فى رحله ولا بحضرته وقال الله (ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا) فاقتضى ذلك سقوط حكم المنسى وأيضا قال الله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) ومعلوم ان هذا الخطاب لم يتوجه الى الناسى لان تكليف الناسى لا يصح واذا لم يكن مامورا مكلفا بالغسل فهو مامور بالتيمم لا محالة لانه لا يجوز سقوطهما جميعا عنه مع الامكان فثبت جواز تيممه وأيضا لا يختلفون انه لو كان فى مفازة وطلب فى الماء فلم يجده فتيمم وصلى ثم علم انه كان هناك بئر مغطى الرأس لم تجب عليه الاعادة ووجود الماء لا يختلف حكمه بأن يكون مالكه أو فى نهر أو فى بئر فلما كان جهله بماء البئر يخرجه من حكم الوجود كذلك جهله بالماء الذى فى رحله فان قيل لو نسى الطهارة أو الصلاة لم يسقطها النسيان فكذلك نسيان الماء قيل له ظاهر قوله ﷺ رفع عن امتى الخطا والنسيان يقتضى سقوطه وكذلك نقول والذى ألزمناه عند الذكر هو فرض آخر غير الاول واما الاول فقد سقط وانما ألزمنا الناسى فعل الصلاة وألزمناه الطهارة المنسية بدلالة اخرى والا فالنسيان يسقط عنه القضاء لولا الدلالة وايضا فلا تاثير للنسيان بانفراده فى سقوط الفرض الا بانضمام معنى آخر اليه فيصيران عذرا فى سقوطه نحو السفر الذى هو حال عدم الماء فاذا انضم اليه النسيان صار جميعا عذرا فى سقوطه واما نسيان الطهارة والقراءة والصلاة ونحو ذلك فلم ينضم الى النسيان فى ذلك معنى آخر حتى يصير عذرا فى سقوط هذه الفروض

مطلب فى حكم المحبوس الفاقد للطهورين

ومن جهة اخرى انا جعلنا النسيان عذرا فى الانتقال الى بدل لا فى سقوط أصل الفرض وفى المسائل التى ذكرتها فيها اسقاط الفروض لا نقلها الى ابدال فلذلك اختلفا * فان قيل الناسى للماء فى رحله هو واجد له . قيل له ليس الوجود هو كون الماء فى رحله دون امكان الوصول الى استعماله من غير ضرر يلحقه ألا ترى ان من معه ماء وهو يخاف على نفسه العطش يجوز له التيمم وهو واجد للماء فالناسى ابعد من الوجود لتعذر وصوله الى استعماله ألا ترى ان من ليس فى رحله ماء وهو قائم على شفير نهر انه واجد للماء وان لم يكن له مالكا لامكان الوصول الى استعماله فعلمنا ان الوجود هو امكان التوصل الى استعماله من غير ضرر ألا ترى ان الماء لو كان فى رحله ومنعه منه مانع جاز له التيمم فعلمنا ان الوجود شرطه ماذكرنا دون الملك . فان قيل ما تقول لو كان على ثوبه نجاسة فنسى الماء فى رحله ولم يغسله وصلى فيه هل يجزيه . قيل له لا نعرفها محفوظة عن أصحابنا وقياس قول ابى حنيفه انه يجزى وكذلك كان يقول ابو الحسن الكرخى فيمن نسى فى رحله ثوبا وصلى عريانا انه يجزيه واختلفوا فى تارك الطلب اذا لم يكن بحضرته ماء هل هو غير واجد فقال اصحابنا اذا لم يطمع فى الماء ولم يخبره مخبر فليس عليه الطلب ويجزيه التيمم وقال الشافعى عليه الطلب وان تيمم قبل الطلب لم يجزه وقال أصحابنا ان طمع فيه او اخبره مخبر بموضعه فان كان بينه وبينه ميل أو أكثر فليس عليه اتيانه لما يلحقه من المشقة والضرر بتخلفه عن أصحابه وانقطاعه عن أهل رفقته وان كان أقل من ميل أتاه وهذا اذا لم يخف على نفسه وما معه من لصوص أو سبع ونحوه ولم ينقطع عن أصحابه وانما قالوا فيمن كانت حاله ما قدمنا انه يجزيه التيمم وليس عليه الطلب من قبل انه غير واجد للماء وقال الله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) وهذا غير واجد فان قالوا لا يكون غير واجد الا بعد الطلب قيل له هذا خطأ لان الوجود لا يقتضى طلبا قال الله تعالى (فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم) فاطلق اسم الوجود على ما لم يطلبوه وقال النبى صلى الله عليه وسلم من وجد لقطة فليشهد ذوى عدل ويكون واجدا لها وان لم يطلبها وقال فى الرقبة (فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين) ومعناه ليس فى ملكه ولا له قيمتها الا انه اوجب عليه أن يطلبها فاذا كان الوجود قد يكون من غير طلب فمن ليس بحضرته ماء ولا هو عالم به فهو غير واجد واذا تناوله اطلاق اللفظ لم يجز لنا ان نزيد فيه فرض الطلب لان فيه الحاق الزيادة بحكم الآية وذلك غير جائز ويدل عليه ايضا قوله صلى الله عليه وسلم جعلت لى الارض مسجدا

مطلب فى ان الوجود لا يقتضى سبق طلب

وطهورا

وطهورا وقال النبي صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم مالم يجد الماء وقال لابي ذر التراب كافيك ولو الى عشر حجج فاذا وجدت الماء فامسسه جلدك ويدل ايضا على أن الوجود لا يقتضي الطلب انه قد يكون واجدا لما يحصل عنده من شيء من غير طلب منه من ماء أو غيره فيقال هذا واجد الرقبة اذا كانت عنده وان لم يطلبها فان قال قائل ما انكرت انه جائز ان يقال انه واجد لما لم يطلبه ولا يقال انه غير واجد الا أن يكون قد طلبه قيل له اذا كان الوجود لا يقتضي الطلب وليس ذلك شرطه فنفي الوجود مثله لانه ضده فما جاز اطلاقه عليه جاز على عدمه ألا ترى انه يصح أن يقال هو غير واجد لالف دينار وان لم يتقدم منه طلب ولو ضاع منه مال جاز ان يقال انه لم يجده وان لم يكن منه طلب كما يقال هو واجده وان لم يطلبه فالوجود ونفيه سواء في ان كل واحد منهما لا يتعلق اطلاق الاسم فيه بالطلب وقد قال الله تعالى (وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين) فاطلق الوجود في النفي كما اطلقه في الاثبات مع عدم الطلب فيهما . فان قيل لو كان مع رفيق له ماء فلم يطلبه لم يصح تيممه حتى يطلبه فيمنعه وهذا يدل على وجوب الطلب ويؤكده ماروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعبد الله بن مسعود ليلة الجن هل معك ماء فطلبه قيل له اما طلبه من رفيقه فقد روى عن أبي حنيفة ان صلاته جائزة وان لم يطلبه واما على قول ابي يوسف ومحمد فانه لا يجزيه حتى يطلبه فيمنعه وهذا عندنا اذا كان طامعا منه في بذله له وانه ان لم يطمع في ذلك فليس عليه الطلب ونظيره ان يطمع في ماء موجود بالقرب منه او يخبره به مخبر فلا يجوز تيممه لان غالب الظن في مثله يقوم مقام اليقين كما لو غلب في ظنه انه ان صار الى النهر وهو بالقرب منه افترسه سبع او اعترض له قاطع طريق جاز له ان يتيمم وان غلب على ظنه السلامة لم يجز له التيمم فليس هذا من قول من يوجب الطلب في شيء واما حديث عبد الله بن مسعود وسؤال النبي ﷺ اياه الماء وان النبي ﷺ وجه عليا في طلب الماء فان فعله صلى الله عليه وسلم ليس على الوجوب وهو عندنا مستحب كما فعله النبي صلى الله عليه وسلم وايضا لا يخلو الذي في المفازة وليس بحضرته ماء ولم يطمع فيه من أن يكون واجدا او غير واجد فان كان واجدا فالطلب ساقط لانه غير جائز تكليفه طلب ما هو واجده وان كان غير واجد جاز تيممه بقوله (ولم تجدوا ماء فتيمموا) وبقول النبي ﷺ التراب طهور المسلم مالم يجد الماء * فان قيل اذا كان شرط جواز التيمم عدم الماء فواجب أن لا يجزي حتى يتيقن وجود شرطه كما انه لما كان شرط جواز الصلاة

حضور الوقت لم يجزه فعلها الا بعد حصول اليقين بدخول الوقت قيل له الفصل بينهما ان الاصل هو عدم الماء فى مثل ذلك الموضع وذلك يقين عنده وانما لا يعلم هل هو موجود فى غيره وهل يكون موجودا ان طلب ام لا فليس عليه أن يزول عن اليقين الاول بما لا يعلمه ويشك فيه ووقت الصلاة ايضا كان غير موجود فغير جائز له فعلها بالشك حتى يتيقن وجوده فيهما سواء فى هذا الوجه فى باب البناء على اليقين الذى كان الاصل فان قيل قال الله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) الى قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) فالغسل ابدا واجب وعليه التوصل اليه كيف امكن فاذا كان قد يمكنه التوصل اليه بالطلب فذلك فرضه قيل له الذى قال (فاغسلوا) هو الذى قال (فلم تجدوا ماء فتيمموا) فوجوب الغسل مضمن بوجود الماء وجواز التيمم مضمن بعدمه وهو عادم له فى الحال لا محالة وانما زعم المخالف انه جائز أن يكون واجدا عند الطلب فغير جائز ترك ما حصل من شرط اباحة التيمم لما عسى يجوز أن يكون ويجوز أن لا يكون والذى قاله المخالف كان يلزم لو طمع فى الماء وغلب على ظنه وجوده واخبره به مخبر فاما مع فقد ذلك فقد حصل شرط الآية على الوجه الذى يبيح التيمم فغير جائز لاحد اسقاطه وايجاب اعتبار معنى غيره وانما قدر اصحابنا اقل من ميل من قبل لزوم استعماله اذا علم موضعه وغلب فى ظنه ولم يوجبوه ذلك فى ميل فصاعدا اجتهادا ولان الميل هو الحد الذى تقدر به المسافات ولا تقدر باقل منه فى العادة فاعتبروه فى ذلك دون ما هو اقل منه كما قلنا فى اعتبار ابى يوسف الكثير الفاحش انه شبر فى شبر لانه اقل المقادير التى تقدر بها المساحات ولا تقدر فى العادة باقل منه وروى نافع عن ابن عمر انه كان يكون فى السفر من الماء على غلوتين او ثلاث فيتيمم ويصلى ولا يميل اليه وعن سعيد بن المسيب فى الراعى يكون بينه وبين الماء ميلان او ثلاثة وتحضره الصلاة انه يتيمم ويصلى وقال الحسن وابن سيرين لا يتيمم من رجا ان يقدر على الماء فى الوقت واختلف فيمن وجد الماء وخاف ذهاب الوقت ان لم يتيمم فقال اصحابنا والثورى والاوزاعى والشافعى من وجد الماء من مسافر او مقيم وهو فى مصر وهو فى آخر الوقت يخاف ان توضأ ان يفوته الوقت لم يجزه الا الوضوء وقال مالك يجزيه التيمم اذا خاف فوات الوقت وقال الليث ابن سعد اذا خاف فوات الوقت ان توضأ يصلى بتيمم ثم اعاد بالوضوء بعد الوقت والاصل فيه قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) فاوجب استعمال الماء فى حال وجوده ونقله عنه الى التراب عند عدمه فغير جائز نقله اليه مع وجوده لانه خلاف الآية وحين

مطلب فيمن وجد الماء فى آخر الوقت يجب عليه الوضوء وان خاف فوات الوقت خلافا لمالك

امره

امره الله تعالى بغسل هذه الاعضاء لم يقيده بشرط بقاء الوقت وادراك فعل الصلاة فيه فهو مطلق فى الوقت وبعده وقال الله تعالى (لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا) فنعه من فعل الصلاة اذا كان جنبا الا بعد تقديم الغسل ولم يذكر فيه بقاء الوقت ولا غيره ويدل عليه من جهة السنة قوله ﷺ لابى ذر التراب كافيك ولو الى عشر حجج فاذا وجدت الماء فامسسه جلدك فتى كان واجدا فعليه استعمال الماء سواء خاف فوت الوقت او لم يخف لعموم قوله (فاغسلوا) ولقوله ﷺ التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء فتى كان وجدا للماء فليس التراب طهورا له فلا تجزيه صلاته ومن جهة النظر ان فرض الطهارة آكد من فرض الوقت بدلالة انه لا تجز صلاة بغير طهارة وهى جائزة مع فوات الوقت فان قيل اذا خاف فوت الوقت صلى بتيمم ليدرك فضيلة الوقت قيل له كيف يكون مدركا لفضيلة الوقت وهو غير مصل لانه صلى بغير طهارة فان قيل التيمم طهور قيل له انما هو طهور مع عدم الماء كما قال الله تعالى وكما شرطه النبى ﷺ واما مع وجوده فليس بطهور فالواجب عليك ان تدل اولا على انه طهور مع وجود الماء وامكان استعماله من غير ضرر حتى تبنى عليه بعد ذلك مذهبك فى انه مدرك لفضيلة الوقت فان قال قائل المسافر انما ابيح له التيمم ليدرك الوقت لا لاجل عدم الماء قيل له لو كان كذلك لما جاز له التيمم فى اول الوقت فى حال عدم الماء لانه غير خائف فوت الوقت وفى اتفاق الجميع على جواز تيممه فى اول الوقت دلالة على ان شرط جواز التيمم ليس هو لاجل فوات الوقت * فان قال لو كان شرط التيمم عدم الماء لما جاز للمريض ولمن يخاف العطش ان يتيمم مع وجود الماء قيل له انما قلنا بجوازه لان الوجود هو امكان استعماله بلا ضرر ولا مشقة لان الله قد ذكر المريض والمسافر فعدم الماء على الاطلاق شرط وخوف الضرر باستعماله أيضا شرط وانت فلم تلجأ فى اعتبارك الوقت لا الى آية ولا الى اثر بل الكتاب والاثر يقضيان ببطلان قولك فان قيل لما جازت الصلاة فى حال الخوف مع الاختلاف والمشى الى غير القبلة وراكبا لاجل ادراك الوقت دل على وجوب اعتبار الوقت فى جوازها بالتيمم اذا خاف فوته قيل له انما ابيحت صلاة الخائف على هذه الوجوه لاجل الخوف لا للوقت ولا لغيره والخوف موجود والدليل على ذلك جواز صلاة الخوف فى اول الوقت مع غلبة الظن بانصراف العدو قبل خروج الوقت فدل على انها انما ابيحت للخوف لا ليدرك الوقت والتيمم انما ابيح له لعدم الماء فنظير صلاة الخوف من

التيمم ان يكون الماء معدوما فيجوز له التيمم فاما حال وجود الماء فهو بمنزلة زوال الخوف فلا يجوز له فعل الصلاة الا على هيئتها في حال الامن وانما جعل صلاة الخوف بمنزلة الافطار للمسافر وبمنزلة المسح على الخفين في انها رخصة مخصوصة بحال لا الخوف فوات الوقت وايضا فانه ان فات وقته باشتغاله بالوضوء فانه يصير الى وقت آخر لها لان النبي ﷺ قال من نام عن صلاة او نسيها فليصليها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فاخبر ان وقت الذكر مع فواتها وقت لها كما كان الوقت الذى كان قبله وقتا لها فاذا كان وقت الصلاة باقيا مع فواتها عن الوقت الاول لم يجز لنا ترك الطهارة بالماء لخوف فواتها من وقت الى وقت وقد وافقنا مالك على وجوب الترتيب بين الفائتة وبين صلاة الوقت وان الفائتة اخص بالوقت من التي هى في وقتها حتى انه لو بدأ بصلاة الوقت قبلها لم يجزه فلو كان خوف فوت الوقت مبيحا له التيمم لوجب ان يباح له التيمم بعد الفوات ايضا لان كل وقت يأتي بعد الفوات هو وقت لها لا يسعه تاخيرها عنه فيلزم مالكا ان يجيز لمن فاتته صلاة ان يصليها بتيمم فى أى وقت كان لان اشتغاله بالوضوء يوجب تاخيرها عن الوقت المامور بفعلها فيه والمنهى عن تاخيرها عنه ولما اتفق الجميع على انه غير جائز له فعلها بالتيمم مع خوف فوات وقتها الذى هو مامور بفعلها فيه اذا اشتغل باستعمال الماء صح ان الوقت لا تاثير له فى ترك الطهارة بالماء الى التيمم واما قول الليث بن سعد انه يتيمم ويصلى فى الوقت ثم يتوضا ويعيد بعد الوقت فلا معنى له لانه معلوم انه لا يعتد بتلك الصلاة فلا معنى لامره بها وتاخير الفرض الذى عليه تقديمه * واختلف فيمن حبس فى موضع قذر لا يقدر على ماء ولا تراب نظيف فقال ابو حنيفة ومحمد وزفر لا يصلى حتى يقدر على الماء اذا كان فى المصر وهو قول الثورى والاوزاعى وقال ابو يوسف والشافعى يصلى ويعيد والحجة لابى حنيفة ومن قال بقوله قوله تعالى (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا) الى قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) وقال النبي ﷺ لا يقبل الله صلاة بغير طهور ومن صلى بغير وضوء ولا تيمم فقد صلى بغير طهور فلا يكون ذلك صلاة فلا معنى لامرنا اياه بان تفعل ما ليس بصلاة لاجل ان عليه فرض الصلاة وقد قال ابو يوسف انه يصلى بالايماء ثم يعيد فلم يعتد به وامره بالاعادة فلو كانت هذه صلاة لما كان مامورا بالاعادة ألا ترى انه من لم يقدر على الركوع والسجود صلى بالايماء ولا يؤمر بالاعادة * فان قيل قد يامره اذا كان محبوسا فى بيت نظيف ان يتيمم ويعيد ووجوب الاعادة لم يسقط عنه فعلها بالتيمم * قيل له قد روى

الحسن

الحسن بن ابی مالك عن أبی یوسف عن ابی حنیفة انه لا یتیمم و لا یصلی حتی یخرج فهذا مستمر علی هذا الاصل وذكر فی الاصل انه یتیمم و یصلی و یعید ولم یذكر خلافا و جائز ان یكون هذا قول ابی یوسف وحده فان كان قولهم جمیعا فوجه هذه الروایة علی قول ابی حنیفة ان الصلاة بالتیمم قد تكون صلاة صحیحة بحال و هو حال عدم الماء أو خوف الضرورة فلما كان عادما للماء فی هذه الحال جاز له التیمم وكان القیاس ان یكون كالمسافر اذا كان الماء منه قریبا و خاف السبع أو اللصوص فیجوز له التیمم و لا یعید فهذا هو القیاس الا انه ترك القیاس و امره بالاعادة وفرق بین حال السفر والحضر لان الماء موجود فی الحضر وانما وقع المنع بفعل آدمی وفعل الآدمی فی مثله لا یسقط الفرض ألا ترى انه لو منعه رجل مكرها من فعل الصلاة اصلا أو من فعلها بركوع و سجود وصلی بالایماء انه یعید ولو كان المنع من فعل الله تعالی باغماء ونحوه سقط عنه الفرض ولو كان مریضا سقط عنه فعل الركوع الی الایماء فاختلف حكم المنع اذا كان بفعل الله أو بفعل الآدمی فكذلك حال الحضر لما كانت حال وجود الماء لم یسقط فرض استعماله بمنع الآدمی منه فامره بالتیمم واعادتها بالماء وعلی الروایة الاولی لم یأمره بفعلها لانه لا یعتد بها فلا معنی للامر بها فان قیل فانت تامر المحرم الذی لا شعر علی رأسه واراد الاحلال ان یمر الموسی علی رأسه متشبها بالحالقین وان لم یحلق فهلا امرت المحبوس الذی لا یقدر علی الماء والتراب ان یصلی متشبها بالمصلین وان لم یكن مصلیا وكما تامر الاخرس بتحریك لسانه بالتلبیة استحبابا وان لم یكن ملبیا قیل له الفصل بینهما ان افعال المناسك قد ینوب عنه الغیر فیها فی حال فیصیر حكم فعله كفعله فجاز ان ینوب عن الحلق امرار الموسی علی رأسه كما یفعله الغیر عنه فیجزی وكذلك تلبیة الغیر قد تنوب عند ابی حنیفة فی حال الاغماء فلذلك استحب له تحریك لسانه بها وان لم یكن ملبیا اذا كان اخرس واما الصلاة فلا ینوب عنه فیها غیره ولا یجوز ان یفعل ما لیس بصلاة متشبها بالمصلین فیصیر هذا الفعل وتركه سواء لا معنی له فلذلك لم یستحبه فان احتجوا بما روی فی قصة قلادة عائشة حین ضلت وان اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم الذین بعثهم لطلب القلادة صلوا بغیر تیمم ولا وضوء واخبروه بذلك ثم نزلت آیة التیمم ولم ینكر علیهم فعلها بغیر وضوء ولا تیمم قیل له ان آیة التیمم لم تكن نزلت وقت ما صلوا ولم یكن التیمم واجبا وایضا فانهم لم یؤمروا بالاعادة فینبغی ان یدل علی ان لا اعادة علی من صلی بغیر وضوء ولا

تيمم اذا لم يجدها فلما قال مخالفوها انه يعيد علمنا ان حكم من ذكر مخالف لاولئك وايضا فان أولئك كانوا واجدين للتراب غير واجدين للماء وانت لا تقول ذلك فيمن كان فى مثل حالهم * واختلف فى جواز التيمم قبل دخول الوقت فقال اصحابنا جائز قبل دخول وقت الصلاة لمن لا يجد الماء ويصلى به الفرض اذا دخل الوقت وقال مالك بن انس والشافعى لا يجوز الا بعد دخوله ودليلنا قوله (أو جاء احد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) فامر بالتيمم بعد الحدث اذا عدم الماء ولم يفرق فيه بين حاله قبل دخول الوقت أو بعده وايضا قال (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) وقد دللنا فى أول الكتاب ان معناه اذا اردتم القيام وانتم محدثون ثم عطف عليه التيمم واباحه فى الحال التى امر فيها بالوضوء لو كان واجدا للماء وايضا لما قال تعالى (اقم الصلوة لدلوك الشمس) وامر بتقديم الطهارة لها فى غير هذه الآية وكانت الطهارة شيئين الماء عند وجوده والتراب عند عدمه اقتضى ذلك جواز تقديم التيمم على الوقت ليصلى فى اوله على شرط الآية ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم مالم يجد الماء وقوله لابى ذر التراب كافيك ولو الى عشر حجج ولم يفرق بينه قبل الوقت او بعده وانما علق جوازه بعدم الماء لا بالوقت فان قيل على استدلالنا بقوله تعالى (او جاء احد منكم من الغائط) ان ذلك معطوف على قوله (اذا قمتم الى الصلوة) وهو مضمر فيه فكان تقديره اذا قمتم الى الصلاة وجاء احد منكم من الغائط وذلك يكون بعد دخول الوقت قيل له هذا غلط من قبل ان قوله (اذا قمتم) معناه اذا اردتم القيام وانتم محدثون فهذه جملة مكتفية بنفسها فى ايجاب الوضوء للحدث ثم استانف حكم عادم الماء فقال (وان كنتم مرضى أو على سفر) الى قوله (فتيمموا) وهذه ايضا جملة مفيدة مستقلة بنفسها غير مفتقرة الى تضمينها بغيرها وما كان هذا وصفه من الكلام ففى تضمينه بغيره تخصيص له وذلك غير جائز الا بدلالة فوجب ان يكون شرط المجيء من الغائط فى اباحة التيمم مقرا على بابه وان لا يضمن بغيره وايضا فان حكم كل جواب علق بشرط ان يرجع الى مايليه ولا يرجع الى ماتقدم الا بدلالة والذى يلى ذلك هو شرط المجيء من الغائط وايضا كما جاز الوضوء قبل الوقت وجب ان يجوز التيمم كذلك لانه طهارة لم يوجد بعدها حدث فان قيل المستحاضة لا تصلى بوضوء فعلته قبل الوقت قيل له يجوز ذلك عندنا لانها لو توضات قبل الزوال كان لها ان تصلى به الى خروج وقت الظهر وأما اذا توضات فى وقت

الظهر

الظهر فانها لا تصلى به فى وقت العصر للسيلان الموجود بعد الطهارة والوقت كان رخصة لها فى فعل الصلاة مع الحدث فلما ارتفعت الرخصة بخروجه وجب الوضوء للحدث المتقدم واختلف فى فعل صلاتى فرض بتيمم واحد فقال يصلى بتيممة ماشاء من الصلوات مالم يحدث أو يجد الماء وهو مذهب الثورى والحسن بن صالح والليث بن سعد وهو مذهب ابراهيم وحماد والحسن وقال مالك لا يصلى صلاتى فرض بتيمم واحد ولا يصلى الفرض بتيمم النافلة ويصلى النافلة بعد الفرض بتيمم الفرض وقال شريك بن عبد الله يتيمم لكل صلاة وقال الشافعى يتيمم لكل صلاة فرض ويصلى الفرض والنفل وصلاة الجنازة بتيمم واحد والدليل على صحة قولنا قوله ﷺ التراب كافيك ولو الى عشر حجج فاذا وجدت الماء فامسسه جلدك وقال التراب طهور المسلم مالم يجد الماء فجعل التراب طهورا مالم يجد الماء ولم يوقته بفعل الصلاة وقوله ولو الى عشر حجج على وجه التأكيد وليس المراد حقيقة الوقت وهو كقوله تعالى (ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) ليس المراد به توقيت العدد المذكور وانما المراد تاكيد نفى الغفران * فان قيل لم يذكر الحدث وهو ينقض التيمم كذلك فعل الصلاة * قيل له لان بطلانه بالحدث كان معلوما عند المخاطبين فلم يحتج الى ذكره وانما ذكر مالم يكن معلوما عندهم واكده ببقائه الى وجود الماء وايضا فان المعنى المبيح للصلاة بالتيمم بديا كان عدم الماء وهو قائم بعد فعل الصلاة فينبغى ان يبقى تيممه ولا فرق فيه بين الابتداء والبقاء اذ كان المعنى فيهما واحدا وهو عدم الماء وايضا لما كان المسح على الخفين بدلا من الغسل كما ان التيمم بدل منه ثم جاز عند الجميع فعل صلاتين بمسح واحد جاز فعلهما ايضا بتيمم واحد وايضا فلا يخلو المتيمم بعد فعل صلاته من ان تكون طهارته باقية او زائلة فان كانت زائلة فالواجب ان لا يصلى بها نفلا لان النفل والفرض لا يختلفان فى باب الطهارة وان كانت باقية فجائز ان يصلى بها فرضا آخر * فان قيل قد خفف امر النفل عن الفرض حتى جاز على الراحلة والى غير القبلة من غير ضرورة ولا يجوز فعل الفرض على هذا الوجه الا لضرورة قيل له انهما وان اختلفا من هذا الوجه فلم يختلفا فى ان شرط كل واحد منهما الطهارة فمن حيث جاز النفل بالتيمم الذى ادى به الفرض فواجب ان يجوز فعل فرض آخر به وانما خفف امر النفل فى جواز فعله على الراحلة والى غير القبلة لان فعل الفرض جائز على هذه الصفة فى حال الضرورة واما الطهارة فلا يختلف فيها حكم النفل والفرض فى الاصول واستدل من

خالف فى ذلك بقوله تعالى (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) الى قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) وذلك يقتضى وجوب تجديد الطهارة على كل قائم اليها فوجب بحق العموم ايجاب تجديد التيمم لكل صلاة قيل له هذا غلط لان قوله تعالى (اذا قمتم) لا يقتضى التكرار فى اللغة وقد بيناه فيما سلف ألا ترى انه لم يقتضه فى استعمال الماء فكذلك فى التيمم وعلى انه اوجب التيمم فى الحال التى لو كان الماء موجودا لكان مامورا باستعماله فجعل التيمم بدلا منه فانما يجب التيمم على الوجه الذى يجب فيه الاصل فاما حال أخرى غير هذه فليس فى الآية ذكر ايجابه فيها فاذا كان الماء لو كان موجودا لم يلزمه تجديد الطهارة به للصلاة الثانية بعد ما صلى بها الصلاة الاولى كان كذلك حكم التيمم فان قيل التيمم لا يرفع الحدث فليس هو بمنزلة الماء الذى يرفعه فلما كان الحدث باقيا مع التيمم وجب عليه تجديده قيل له ليس بقاء الحدث علة لايجاب تكرار التيمم لانه لو كان كذلك لوجب عليه تكراره ابدا قبل الدخول فى الصلاة لهذه العلة فلما جاز ان يفعل الصلاة الاولى بالتيمم مع بقاء الحدث كانت الثانية مثلها اذا كان التيمم مفعولا لاجل ذلك الحدث بعينه الذى يريد ايجاب التيمم من أجله وقد وقع له مرة فلا يجب ثانية وايضا فان هذه العلة منتقضة بالمسح على الخفين لبقاء الحدث فى الرجل مع المسح ويجوز فعل صلوات كثيرة به وينتقض ايضا بتجويز مخالفينا صلاة نافلة بعد الفرض لوجود الحدث فان قيل هلا جعلته كالمستحاضة عند خروج وقتها قيل له قد ثبت عندنا ان رخصة المستحاضة مقدرة بوقت الصلاة ولا نعلم احدا يجعل رخصة التيمم مقدرة بالوقت فهو قياس فاسد منتقض وعلى ان المستحاضة مخالفة للمتيمم من قبل انه قد وجد منها حدث بعد وضوءها والوقت رخصة فى فعل الصلاة مع الحدث فاذا خرج الوقت توضأت لحدث وجد بعد طهارتها ولم يوجد فى المتيمم حدث بعد تيممه فطهارته باقية واختلف فى المتيمم اذا وجد الماء فى الصلاة فقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد وزفر اذا وجد الماء فى الصلاة بطلت صلاته وتوضأ واستقبل وقال مالك والشافعى يمضى فيها وتجزيه وروى عن ابى سلمة بن عبد الرحمن انه اذا وجد الماء قبل دخوله فى الصلاة لم يلزمه الوضوء وصلى بتيممه وهو قول شاذ مخالف للسنة والاجماع والدليل على صحة قولنا قوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) الى قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا) فاوجب غسل هذه الاعضاء عند وجود الماء ثم نقله الى التراب عند عدمه فتى وجد الماء فهو مخاطب باستعماله بظاهر الآية وعلى ان

حقيقة

حقيقة اللفظ تقتضى وجوب الغسل بعد القيام الى الصلاة فغير جائز ان يكون دخوله فيها مانعا من لزوم استعماله وايضا لا يختلفون ان حكم الآية فى فرض الغسل عند وجود الماء قائم عليه بعد دخوله فى الصلاة لانه لو أفسد صلاته قبل اتمامها لزمه استعمال الماء بالآية فثبت بذلك ان دخوله فى الصلاة لم يسقط عنه فرض الغسل والخطاب بحكم الآية فوجب عليه بحكم الآية استعماله لبقاء فرض استعماله عليه وايضا لا يخلو قوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة) من ان يكون المراد به حال وجود الصلاة بعد فعل جزء منها او ارادة القيام اليها فى حال الحدث فان كان المراد وجود جزء من الصلاة فقد اقتضى لزوم استعماله اذا وجده بعد فعل جزء منها لاقتضاء الآية وان كان المراد ارادة القيام اليها محدثا وجعل ذلك شرطا للزوم استعماله فقد وجد فعليه استعماله ولا يسقط عنه ذلك بالتيمم والدخول فيها مع وجود سبب تكليفه اذ كان المسقط لفرضه هو عدم الماء فمتى وجد فقد عاد شرط لزومه فلزمته الطهارة به ويدل عليه ايضا قوله تعالى (لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا) فاذا كان جنبا ودخل فى الصلاة بالتيمم ثم وجد الماء لزمه بقوله (لا تقربوا الصلوة) الى قوله (حتى تغتسلوا) فان قيل فى نسق الخطاب (وان كنتم مرضى او على سفر) الى قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) قيل له هما مستعملان جميعا كل واحد على شريطته فالتيمم عند عدم الماء والغسل عند وجوده وغير جائز اسقاط الغسل عند وجوده اذ كان الظاهر يوجبه ولم تفرق الآية بين حاله بعد الدخول فى الصلاة او قبله ويدل عليه قول النبى صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء فجعله طهورا بشريطة عدم الماء فاذا وجد الماء خرج من ان يكون طهارة ولم يفرق بين ان يكون فى الصلاة او فى غيرها فاذا بطلت طهارته برؤية الماء لم يجز ان يمضى فيها وايضا فقال ﷺ الماء طهور المسلم وقال ﷺ اذا وجدت الماء فامسسه جلدك وفى بعض الالفاظ وامسسه بشرتك ودلالته على وصفنا من وجهين احدهما ما ذكرنا من قوله التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء فاخبر بالحال التى يكون التراب فيها طهورا وهو ان لا يجد الماء ولم يفرق بين حاله قبل الدخول فى الصلاة وبعده فاذا كان النبى صلى الله عليه وسلم خص كونه طهورا بهذه الحال دون غيرها فمتى صلى به والماء موجود فهو مصل بغير طهور والثانى قوله صلى الله عليه وسلم فاذا وجدت الماء فامسسه جلدك ولم يفرق بينه قبل الدخول وبعده فهو على الحالين يلزمه استعماله متى وجده بظاهر قوله ويدل عليه

اتفاق الجميع على أن وجود الماء بعد التيمم قبل الدخول يمنع الابتداء فوجب أن يمنع البناء كما ان الحدث لما منع ابتداء الصلاة منع البناء عليها اذ كان من شرط صحتهما جميعا الطهارة وايضا فان كونه فى الصلاة لا يمنع لزوم الطهارة لانه لو احدث فيها لزمته الطهارة وكذلك لا يمنع لزوم سائر الفروض التى هى من شروط الصلاة مثل وجود الثوب للعريان وعتق الامة فى لزومها تغطية الرأس وخروج وقت المسح فوجب أن لا يمنع كونه فى الصلاة من لزوم الطهارة بالماء عند وجوده وأيضا لما لم يجز التحريمة بالتيمم مع وجود الماء لانه يكون فاعلا لجزء من الصلاة بالتيمم مع وجود الماء وكان هذا المعنى موجودا بعد الدخول وجب أن يمنع المضى فيها فان قيل لو احدث جاز البناء عندك اذا توضا ولا تجوز التحريمة بعد الحدث قيل له لا فرق بينهما لانه لو فعل جزأ من الصلاة بعد الحدث قبل الطهارة بطلت صلاته وانما نجيز له البناء اذا توضا وانت تجيزه قبل الطهارة بالماء فان قيل انما اختلف حال الصلاة وقبلها فى التيمم لسقوط فرض الطلب عنه بدخوله فى الصلاة لان كونه فيها ينافى فرض الطلب واما قبل الدخول فيها ففرض الطلب قائم عليه فلذلك لزمته الطهارة اذا وجده قبل الدخول قيل له اما قولك فى لزوم فرض الطلب قبل الدخول فيها ففاسد على ما قدمناه فيما سلف ومع ذلك فلو سلمناه لك لانتقض على اصلك وذلك ان بقاء فرض الطلب ينافى صحة الدخول فى الصلاة عندك فلا يخلو اذا طلب ولم يجد فتيمم أن يكون فرض الطلب قائما عليه أو ساقطا عنه فاذا كان فرض الطلب قائما عليه فواجب أن لا يصح دخوله اذ كان بقاء فرض الطلب ينافى صحة الصلاة ويمنع صحة التيمم أيضا على أصلك وان كان فرض الطلب ساقطا عنه فالواجب على قضيتك أن لا يلزمه استعمال الماء اذا وجده بعد التيمم قبل الدخول فى الصلاة كما حكى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن فلما ألزمته استعمال الماء عند وجوده بعد التيمم قبل الدخول فى الصلاة مع سقوط فرض الطلب ثبت ان سقوط فرض الطلب ليس بعلة لجواز ترك استعمال الماء عند وجوده وايضا قد اتفقوا جميعا ان الصغيرة لو اعتدت شهرا ثم حاضت انتقلت عدتها الى الحيض لان الشهور بدل من الحيض وانما تكون عدة عند عدمه كما ان التيمم طهور عند عدم الماء فلما اتفقوا على استواء حالهما قبل وجوب العدة وبعده فى كون الحيض عدة عند وجوده وجب أن يستوى حكم وجود الماء بعد الدخول فى الصلاة وقبله وايضا لما كان التيمم بدلا من الماء لم يجز أن يبقى حكمه مع وجود المبدل عنه كسائر الابدال لا يثبت حكمها مع وجود الاصل فان قيل فلو ان

متمتعا

متمتعا وجد الهدى بعد صوم الثلاثة الايام وبعد الاحلال جاز له ان يصوم السبعة مع وجود الاصل قيل له الثلاثة بدل من الهدى لان بها يقع الاحلال وليست السبعة بدلا من الهدى لان الاحلال يكون قبل السبعة * فان قيل ليست حال الصلاة حالا للطهارة فلا يلزمه استعمال الماء . قيل له فينبغي أن لا يلزمه غسل الرجلين بخروج وقت المسح وهو في الصلاة وان لا يلزم المستحاضة الوضوء بانقطاع الدم في الصلاة وأن لا تلزمها الطهارة لو أحدث فيها لهذه العلة فان احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا قيل له لم ينقل ذلك ابتداء بل بكلام متصل به وهو انه قال اذا وجد أحدكم حركة في دبره فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا وقال ان الشيطان يخيل الى أحدكم انه قد أحدث فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا وقال في بعض الالفاظ لا وضوء الا من صوت أو ريح فاما ابتداء قول منه فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا فان ذلك لم ينقل ولم يروه أحد واذا كان كذلك فانما هو في الشاك في الحدث فلم يصح أن نجعله في غيره ممن لم يشك ووجد الماء وعلى ان قوله لا وضوء الا من صوت أو ريح يقتضي ظاهره ايجاب الوضوء بوجود الماء لان الحدث الذي عنه وجبت الطهارة باق لم يرتفع بالتيمم فان قيل ما تقول لو تيمم ودخل في صلاة العيد أو صلاة الجنازة ثم وجد الماء قيل له ينتقض تيممه ولا يجوز له المضي عليها وتبطل صلاته اذا امكنه استعمال الماء والدخول في الصلاة لا فرق بينهما وبين الصلاة المكتوبة وجواب آخر عما أورده من الخبر انه مجمل لا يصح الايجاب به لانه مفهوم انه لم يرد به كل صوت أو ريح يوجد في دار الدنيا وانما أراد صوتا أو ريحا على صفة لا يدرى ما هو بنفس اللفظ فسبيله أن يكون موقوفا على دلالة فان ادعوا فيه العموم كان دلالة لنا لانه اذا سمع صوت الماء وجب عليه بظاهره اذ لم يفرق فيه بين الاصوات

مطلب
المجمل لا يصح الايجاب به

(فصل) ويستدل بقوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) الآية على جواز الوضوء بنبيذ التمر من وجهين أحدهما قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) وذلك عموم في جميع المائعات لانه يسمى غاسلا بها الا ما قام الدليل فيه ونبيذ التمر مما قد شمله العموم والثاني قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) فانما اباح التيمم عند عدم كل جزء من الماء لانه لفظ منكر يتناول كل جزء منه سواء كان مخالطا لغيره أو منفردا بنفسه ولا يمتنع أحد أن يقول في نبيذ التمر ماء فلما كان كذلك وجب أن لا يجوز التيمم مع وجوده بالظاهر ويدل على ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ به بمكة قبل نزول آية

مطلب
في الوضوء بنبيذ التمر

التيمم وقبل أن نقل من الماء الى بدل فدل ذلك على انه بقي فيه حكم الماء الذى فيه لا على وجه البدل عن الماء اذ قد توضا به فى وقت كانت الطهارة مقصورة على الماء دون غيره وقد تكلمنا فى هذه المسئلة فى مواضع من كتبنا وروى يحيى بن كثير عن عكرمة عن ابن عباس قال الوضوء بالنبيذ الذى لا يسكر وضوء لمن لم يجد الماء وقال عكرمة النبيذ وضوء اذا لم نجد غيره وروى أبو جعفر الرازى عن الربيع بن انس عن أبى العالية قال ركبت مع أصحاب النبى ﷺ البحر ففنى ماؤهم فتوضؤا بالنبيذ وكرهوا ماء البحر وروى المبارك بن فضالة عن أنس انه كان لا يرى باسا بالوضوء بالنبيذ فهؤلاء الصحابة والتابعون قد روى عنهم جواز الوضوء بالنبيذ من غير خلاف ظهر من أحد من نظرائهم عليهم وروى عن أبى حنيفة فى الوضوء بنبيذ التمر ثلاث روايات احداها وهى المشهورة انه يتوضا به ولا يتيمم وهو قول زفر وروى عنه انه يتوضا به ويتيمم وهو قول محمد وروى نوح ان أبى حنيفة رجع عن الوضوء بالنبيذ وقال يتيمم ولا يتوضا به وقال مالك والثورى وأبو يوسف والشافعى يتيمم ولا يتوضا به وروى الحسن بن زياد عن أبى يوسف انه يتوضا به ويتيمم وكذلك روى عنه المعلى وقال حميد ابن عبد الرحمن الرؤاسى صاحب الحسن بن صالح يتوضا بنبيذ التمر مع وجود الماء ان شاء وروى الوضوء بنبيذ التمر عن النبى ﷺ عبد الله بن مسعود وأبو امامة روى عن عبد الله من طرق عدة قد بيناها فى مواضع

باب صفة التيمم

قال الله تعالى (فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) منه فاختلف الفقهاء فى صفته فقال أصحابنا التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين فقالوا يضرب بيديه على الصعيد ثم يحركهما فيقبل بهما ويدبر على الصعيد ثم ينفضهما ثم يمسح بهما وجهه ثم يعيد الى الصعيد كفيه جميعا فيقبل بهما ويدبر ويرفعهما فينفضهما ثم يمسح بكل كف ظهر ذراعه الاخرى وباطنها الى المرفقين واتفق مالك والثورى والليث والشافعى انه ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وروى مثله عن جابر وابن عمر وحكى بعض أصحاب مالك انه تيمم بضربة واحدة أجزأه وحكى عن مالك أيضا انه يتيمم الى المرفقين فان تيمم الى الكوعين لم يعد وقال الاوزاعى تجزى ضربة واحدة للوجه والكوعين وروى نحوه عن عطاء وقال الزهرى يمسح يديه الى الآباط

وقال

وقال ابن أبي ليلى والحسن بن صالح يتيمم بضربتين يمسح بكل واحدة منهما وجهه وذراعيه ومرفقيه وقال أبو جعفر الطحاوي لم نجد عن غيرهما انه يمسح بكل واحدة من الضربتين وجهه وذراعيه ومرفقيه والحجة لقول أصحابنا ماروى ابن عمر وابن عباس والاسلع عن النبي ﷺ في صفة التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الي المرفقين واختلفت الرواية عن عمار فروى عنه عبد الرحمن بن ابزى عن النبي ﷺ ضربة واحدة للوجه واليدين وروى عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن عمار عن النبي ﷺ ضربتين وهذا اولى لانه زائد وخبر الزائد اولى وأيضا فكما انه لا يجوز في الوضوء الاكتفاء بماء واحد لعضوين بل عليه تجديد الماء لكل عضو كذلك الحكم في التيمم لانهما طهارتان وان كانت احداهما مسحا والاخرى غسلا ألا ترى انه يحتاج الى تجديد الماء لكل رجل في المسح على الخفين وان لم يكن غسلا وانما قلنا ان التيمم الى المرفقين بحديث ابن عمر عن النبي ﷺ وحديث الاسلع ذكرا فيه جميعا ان التيمم الى المرفقين واختلف عن عمار فيما رواه عن النبي ﷺ في صفة التيمم فروى الشعبي عن عبد الرحمن بن ابزى عن عمار ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اوفوا التيمم الى المرفقين وروى غيره عن سعيد بن عبد الرحمن عن أبيه عن عمار قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن التيمم فأمرني بضربة واحدة للوجه والكفين ورواه شعبة عن سلمة بن كهيل عن زر عن ابن عبد الرحمن بن ابزى عن ابيه عن عمار وقال فيهما ونفخ فيهما ومسح بهما وجهه وكفيه الى المرفقين وروى سلمة عن أبي مالك عن عبد الرحمن ابن ابزى عن عمار انه تمعك في التراب في الجنابة فذكره للنبي صلى الله عليه وسلم فقال له انما كان يكفيك أن تقول هكذا وضرب بيديه الى الارض ثم نفخهما ثم مسح بهما وجهه ويديه الى نصف الذراع وروى الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن عمار انهم مسحوا وهم مع رسول الله ﷺ بالصعيد ضربة واحدة للوجه وضربة لليدين الى المناكب والآباط فلما اختلفت احاديث عمار هذا الاختلاف واتفقوا ان التيمم الى المناكب غير ثابت الحكم ومع ذلك لم يعزه عمار الى النبي ﷺ وانما حكى فعل نفسه لم يثبت التيمم الى المناكب وان كان له وجه في الاحتمال وهو انه جائز أن يكون عمار ذهب في ذلك مذهب أبي هريرة في غسله ذراعيه في الوضوء الى ابطيه على وجه المبالغة فيه لقول النبي ﷺ انكم الغر المحجلون من آثار الوضوء فمن أراد أن يطول غرته فليفعل فقال أبو هريرة اني أحب ان اطيل غرتي ثم بقي من اخبار عمار مما عزاه الى النبي ﷺ الوجه

والكفان ونصف الذراع الى المرفقين فكانت رواية من روى الى المرفقين اولى لوجوه أحدها انه زائد على روايات الآخرين وخبر الزائد اولى والثانى ان الآية تقتضى اليدين الى المنكبين لدخولهما تحت الاسم فلا يخرج شىء منه الا بدليل وقد قامت الدلالة على خروج مافوق المرفقين فبقى حكمه الى المرفقين والثالث ان فى حديث ابن عمر والاسلع التيمم الى المرفقين من غير اختلاف عنهما فى روايتهما وقول الزهرى يمسح يديه الى الابط قول شاذ ومع ذلك لم يروه أحد عن النبى صلى الله عليه وسلم وأما قول ابن أبى ليلى والحسن بن صالح انه يمسح بكل واحدة من الضربتين وجهه ويديه فخلاف ماروى عن النبى ﷺ فى سائر الاخبار التى ذكر فيها صفة التيمم لان الذى روى فى بعضها ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين فلم يجعل ما للوجه لليدين وما لليدين للوجه وفى بعضها ضربة واحدة لهما فقولهما خارج عن حكم الخبرين جميعا وهو مع ذلك خلاف الاصول لان التيمم مسح فليس تكراره بمسنون كالمسح على الخفين ومسح الرأس ولو كان التكرار مسنونا فيه لكان ثلاثا كالاعضاء المغسولة وانما قال أصحابنا فى صفة التيمم انه يضع يديه على الصعيد يقبل بهما ويدبر ليتخلل أصابعه ويصيب جميعها وانما قالوا ينفضهما لما روى الاعمش عن سفيان عن أبى موسى ان عمارا قال وذكر قصة التيمم فقال انه صلى الله عليه وسلم قال انما يكفيك ان تصنع هكذا وضرب بيده على الارض وفى حديث عن عبد الرحمن بن ابزى عن عمار عن النبى ﷺ انه ضرب بيده الى الارض ثم نفخهما وفى حديث الاسلع انه نفضهما فى كل مرة والنفخ والنفض جميعا انما هو لازالة التراب عن يده وهذا يدل على انه ليس المقصود فيه وصول التراب الى وجهه ولا حصوله فيه لانه لو كان المقصد حصول التراب فى العضو لما نفضه

(باب ما يتيمم به)

قال الله تعالى (فتيمموا صعيدا طيبا) اختلف الفقهاء فيما يجوز به التيمم فقال أبو حنيفه يجزى التيمم بكل ما كان من الارض التراب والرمل والحجارة والزرنيخ والنورة والطين الاحمر والمرداسنج وما أشبهه وهو قول محمد وزفر وكذلك يجزى

(قوله المرداسنج) معرب مرداسنك بضم اوله وتسكين الراء وهو جوهر مركب من القصدير والرصاص كذا ذكره عاصم افندى فى ترجمة البرهان القاطع وفى الفتاوى الهندية انه يجوز التيمم بالمرداسنج المعدنى دون المتخذ من شىء آخر هكذا فى محيط السرخسى (لمصححه)

بالكحل

بالكحل والآجر المدقوق فى قولهما رواه محمد ورواه أيضا الحسن بن زياد عن أبى حنيفة وان تيمم ببورق أو رماد أو ملح أو نحوه لم يجز عندهم وكذلك الذهب والفضة فى قولهم وقال أبو يوسف لا يجزى الا ان يكون ترابا أو رملا وان ضرب يده على صخرة أو حائط لا صعيد عليها اجزأه فى قول أبى حنيفة وقال أبو يوسف لا يجزيه وروى المعلى عن أبى يوسف انه ان تيمم بارض لا صعيد عليها لم يجزه وهو بمنزلة الحائط وهو قوله الآخر وقال الثورى يجوز بالزرنيخ والنورة ونحوهما وكل ما كان من تراب الارض ولا يتيمم بالآجر وقال مالك يتيمم بالحصا والجبل وكذلك حكى عنه أصحابه فى الزرنيخ والنورة ونحوها قال وان تيمم بالثلج ولم يصل الى الارض اجزأه وكذلك الحشيش اذا كان ممتدا وروى أشهب عن مالك انه لا يتيمم بالثلج وقال الشافعى يتيمم بالتراب مما تعلق باليد قال أبو بكر لما قال الله (فتيمموا صعيدا طيبا) وكان الصعيد اسما للارض اقتضى ذلك جواز التيمم بكل ما كان من الارض وأخبرنا أبو عمر غلام ثعلب عنه عن ابن الاعرابى قال الصعيد الارض والصعيد التراب والصعيد القبر والصعيد الطريق فكل ما كان من الارض فهو صعيد فيجوز التيمم به بظاهر الآية * فان قيل انما أباح التيمم بالصعيد الطيب والارض الطيبة هى التى تنبت والجص والزرنيخ لا ينبت شيأ فليس اذا بطيب قال الله تعالى (والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه) * قيل له انما أراد بالطيب الطاهر المباح كقوله تعالى (كلوا من طيبات ما رزقناكم) فافاد بذلك ايجاب التيمم بالصعيد الطاهر دون النجس واما قوله (والبلد الطيب) فانما يريد به ما ليس بسبخة لانه قال (والذى خبث لا يخرج الا نكدا) ولا خلاف فى جواز التيمم بالسبخة التى لا تخرج مثل ما يخرج غيرها فعلمنا انه لم يرد بالطيب ما ذكرت وقد روى أبو ظبيان عن ابن عباس قال الطيب الصعيد الجرز أو قال الارض الجرز وقال ابن جريج قال قلت لعطاء (فتيمموا صعيدا طيبا) قال اطيب ما حولك ويدل عليه أيضا قول النبى صلى الله عليه وسلم جعلت لى الارض مسجدا وطهورا وهو يدل من وجهين على ما ذكرنا احدهما اخباره ان الارض طهور فكل ما كان من الارض فهو طهور بمقتضى الخبر والآخر أن ما جعله من الارض مسجدا هو الذى جعله طهورا وسائر ما ذكرهو من الارض وهى مسجد فيجوز التيمم به بحق العموم وروى عمرو بن دينار عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة ان اعرابا اتوا النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول

(قوله ببورق) هو نوع من الأملاح ويقال له النطرون (لمصححه)

الله انا نكون فى هذه الرمال لا نقدر على الماء ثلاثة أشهر او أربعة أشهر وفينا النفساء والحائض والجنب فقال صلى الله عليه وسلم عليكم بارضكم فأفاد بذلك جوازه بكل ما كان من الارض ولما ذكرنا من عموم الآية والخبر أجزنا التيمم بالحجر والحائط لانه من الارض لانها تشتمل على أنواع مختلفة ولا يخرجها اختلاف أنواعها من كون جميعها صعيدا وقال تعالى (فتصبح صعيدا زلقا) يعنى الارض الملساء التى لا شيء عليها وقال النبى صلى الله عليه وسلم يحشر الناس عراة حفاة فى صعيد واحد يعنى الارض المستوية التى ليس عليها شيء كقوله تعالى (فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا أمتا) فلا فرق بين ما عليه منها تراب أو لا تراب عليه لوقوع الاسم عليه على الاطلاق فان قيل ان الآجر وان كان أصله من الارض فقد انتقل عن طبع الارض بالطبخ وحال عن حد التراب فهو كالماء المنتقل عن حاله بما يدخل عليه من الرياحين والاصباغ حتى يحول الى جنس آخر ويزول عنه الاسم الاول وكالزجاج فلا يجوز الوضوء به قيل له انما لم يجز الوضوء بالماء الذى ذكرت لغلبة غيره عليه حتى ازال عنه اسم الماء وأما الآجر فلا يخالطه ما يخرجه عن حد الارض وانما حدثت فيه صلابة بالاحراق فهو كالحجر فلا يمنع ذلك التيمم به وقد روى ابن عمر ان النبى صلى الله عليه وسلم ضرب يده على الحائط فتيمم به وروى انه نفض يديه حين وضعهما على التراب وانه نفخهما فعلمنا ان المقصد فيه وضع اليد على ما كان من الارض لا على أن يحصل فى يده أو وجهه شيء منه ولو كان المقصد أن يحصل فى يده منه شيء لامر بحمل التراب على يده ومسح الوجه به كما أمر باخذ الماء للغسل أو للمسح حتى يحصل فى وجهه فلما لم يامر باخذ التراب ونفض النبى صلى الله عليه وسلم يديه ونفخهما علمنا انه ليس المقصد حصول التراب فى وجهه. فان قيل قوله تعالى (فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) يقتضى حصول شيء منه فى الاعضاء الممسوحة به قيل له انما أفاد بذلك تأكيد وجوب النية فيه لان من قد تكون لابتداء الغاية كقولك خرجت من الكوفة وهذا كتاب من فلان الى فلان فيكون معناه على هذا ليكن ابتداء الاخذ من الارض حتى يتصل بالوجه واليد بلا فاصل يفصل بين الاخذ وبين المسح فينقطع حكم النية ويحتاج الى تجديدها وهو كقولك توضأ من النهر يعنى ان ابتداء أخذه من النهر الى أن اتصل باعضاء الوضوء من غير قطع ألا ترى انه لو أخذه من النهر فى اناء وتوضأ منه لم يقل انه توضأ من النهر ويحتمل أن يكون قوله (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) يعنى من بعضه وأفاد به

ان

ان أى بعض منه مسحتم به على جهة الاطلاق والتوسعة واما الذهب والفضة واللؤلؤ ونحوها فلا يجوز التيمم لانها ليست من طبع الارض وانما هي جواهر مودوعة فيها قال النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الركاز هو الذهب والفضة اللذان خلقهما الله تعالى فى الارض يوم خلقت واللؤلؤ من الصدف والصدف من حيوان الماء واما الرماد فهو من الخشب ونحوه ومع ذلك فليس هو من طبع الارض ولا من جوهرها واما الثلج والحشيش فهما كالدقيق والحبوب ونحوها فلا يجوز التيمم بها لانها ليست من الصعيد ولا يجوز نقل الابدال الى غيرها الا بتوقيف فلما جعل الله الصعيد بدلا من الماء لم يجز لنا اثبات بدل منه الا بتوقيف ولو جاز ذلك لجاز ان يضرب بيده على ثوب لا غبار عليه فيتيمم به ولا جاز التيمم بالقطن والحبوب وقال النبي ﷺ جعلت لى الارض مسجدا وطهورا قال وترابها الناطهورا وقد اتفقوا على امتناع جوازه بالثلج والحشيش اذا وصل الى الارض فلو كان مما يجوز التيمم به لجاز مع وجود التراب لان التيمم بالصعيد بدل فلا ينتقل الى بدل غيره * فان قيل اذا لم يصل الى الارض فهو كالزرنيخ والنورة والمغرة اذا كان بينه وبين الارض قيل له الزرنيخ ونحوه من الارض ويجوز التيمم به مع وجود التراب وعدمه وليس هو مع ذلك حائلا بيننا وبين الارض وانما الارض فى الاغلب حائلة بيننا وبينه فكيف يشبهه الثلج والحشيش وان تيمم بغبار ثوب او لبد وقد نفضه جاز عند ابى حنيفة ولا يجوز عند ابى يوسف وانما جاز عند ابى حنيفة لان الغبار الذى فيه من الارض ولا يختلف حكمه فى كونه فى الثياب او على الارض كما ان الماء لا يختلف حكمه فى كونه فى اناء او نهر او ما عصر من ثوب مبلول وذهب ابو يوسف فى ذلك كله الى ان هذا لا يسمى ترابا على الاطلاق فلا يجوز التيمم به ومن اجل ذلك لم يجز التيمم بارض لا تراب عليها وجعلها بمنزلة الحجر على اصله وروى قتادة عن نافع عن ابن عمر ان عمر صلى على مسح من ثلج اصابه وارادوا ان يتيمموا فلم يجدوا ترابا فقال لينفض احدكم ثوبه او صفة سرجه فيتيمم به وروى هشام بن حسان عن الحسن قال اذا لم يجد الماء ولم يصل الى الارض ضرب بيده على لبده وسرجه ثم يتيمم به قوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه) قال ابو بكر الذى يقتضيه الظاهر مسح البعض على ما بيناه فى قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم) وان الباء تقتضى التبعيض الا ان

(قوله او صفة سرجه) الصفة بضم الصاد وتشديد الفاء هو موضع الراكب من السرج (لمصححه)

الفقهاء متفقون على انه لا يجوز له الاقتصار على القليل منه وان عليه مسح الكثير وذكر ابو الحسن الكرخي عن اصحابنا انه ان ترك المتيمم من مواضع التيمم شيأ قليلا او كثيرا لم يجزه وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه يجزيه اذا ترك اليسير منه وهذا اولى بمذهبه لان من اصله جواز التيمم بالحجارة التي لا غبار عليها وليس عليه تخليل اصابعه بالحجارة وهذا يدل على ان ترك اليسير منه لا يضره وقال الله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) ولا خلاف في وجوب استيعاب البيت كله وغير جائز له ترك شيء منه قوله تعالى (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم) قال ابو بكر لما كان الحرج الضيق ونفى الله عن نفسه ارادة الحرج بنا ساغ الاستدلال بظاهره في نفي الضيق واثبات التوسعة في كل ما اختلف فيه من احكام السمعيات فيكون القائل بما يوجب الحرج والضيق محجوجا بظاهر هذه الآية وهو نظير قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقوله تعالى (ولكن يريد ليطهركم) يحتمل معنيين الطهارة من الذنوب كما قال النبي ﷺ اذا توضا العبد فغسل وجهه خرجت ذنوبه من وجهه واذا غسل يديه خرجت ذنوبه من يده الى آخره كما قال تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا) يحتمل التطهير من الذنوب ويحتمل التطهير من الاحداث والجنابة والنجاسة كقوله تعالى (وان كنتم جنبا فاطهروا) وقوله تعالى (وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان) فانتظم لطهارة الجنابة والطهارة من النجاسة وقوله تعالى (وثيابك فطهر) فلما احتمل المعنيين قالوا اجب حمله عليهما فيكون المراد التطهير من الاحداث والتطهير به ايضا من الذنوب وهذا يدل اذا كان المراد حصول الطهارة على سقوط اعتبار الترتيب وايجاب النية في الوضوء فان قيل لما ذكر ذلك عقيب التيمم فينبغي أن يدل على سقوط اعتبار النية في التيمم كما دل على سقوطها في الوضوء قيل له لما كان التيمم يقتضي احضار النية في نحواه ومقتضاه علمنا انه لم يرد به اسقاط ما انتظمه واما الوضوء والغسل فلا يقتضيان النية فوجب اعتبار عمومه فيهما وعلى ان قوله (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم) كلام مكتف بنفسه غير مفتقر الى تضمينه بغيره فصح اعتبار عمومه في جميع ما انتظمه لفظه الا ما قام دليل خصوصه

(فصل) قال ابو بكر قد ذكرنا ما حضرنا من علم احكام هذه الآية وما في ضمنها من

(قوله وقال الله تعالى وليطوفوا) هذا دليل لما ذكره ابو الحسن الكرخي من وجوب استيعاب المتيمم مواضع التيمم كلها فكان المناسب تقديمه على قوله (وروى الحسن ابن زياد الى آخره) (المصحح)

الدلائل على المعاني وما يشتمل عليه من وجوه الاحتمال على ماذهب اليه المختلفون فيها وذكرناه عن قائليها من السلف وفقهاء الامصار وانزل الله اياها بهذه الالفاظ المحتملة للمعاني ووجوه الدلالات على الاحكام مع امره ايانا باعتبارها والاستدلال بها في قوله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) وقوله تعالى (وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم ولعلهم يتفكرون) فحثنا على التفكر فيه وحرضنا على الاستنباط والتدبر وامرنا بالاعتبار لنتسابق الى ادراك احكامه وننال درجة المستنبطين والعلماء الناظرين ودل بما انزل من الآي المحتملة للوجوه من الاحكام التي طريق استدراك معانيها السمع على تسويغ الاجتهاد في طلبها وان كلا منهم مكلف بالقول بما اداه اليه اجتهاده واستقر عليه رأيه ونظره وان مراد الله من كل واحد من المجتهدين اعتقاد ما اداه اليه نظره اذ لم يكن لنا سبيل الى استدراكه الا من طريق السمع وكان جائزا تعبد كل واحد منهم من طريق النظر بمثل ما حصل عليه اجتهاده فوجب من اجل ذلك ان يكون من حيث جعل لفظ الكتاب محتملا للمعاني ان يكون مشرعا لكل واحد من المجتهدين مادل عليه عنده فحوى الآية وما في مضمون الخطاب ومقتضاه من وجوه الاحتمال فانظر على كم اشتملت هذه الآية بفحواها ومقتضاها من لطيف المعاني وكثرة الفوائد وضروب ما ادت اليه من وجوه الاستنباط وهذه احدى دلائل اعجاز القرآن اذ غير جائز وجود مثله في كلام البشر وانا اذا كر مجملا ما تقدم ذكره مفصلا ليكون أقرب الى فهم قارئه اذا كان مجموعا محصورا والله تعالى نسئل التوفيق * فاول ماذكرنا من حكم قوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة) ما احتمله اللفظ من ارادة القيام والثاني ما اقتضته حقيقة اللفظ من ايجاب الغسل بعد القيام والثالث ما احتمله من القيام من النوم لان الآية على هذه الحال نزلت والرابع اقتضاؤها ايجاب الوضوء من النوم المعتاد الذي يصح اطلاق القول فيه بانه قائم من النوم والخامس احتمالها لايجاب الوضوء لكل صلاة واحتمالها الطهارة واحدة لصلوات كثيرة مالم يحدث والسادس احتمالها اذا أردتم القيام وأنتم محدثون وايجاب الطهارة من الاحداث والسابع دلالتها على جواز الوضوء بامرار الماء على الموضع من غير ذلك واحتمالها لقول من أوجب الدلك والثامن ايجابها بظاهرها اجراء الماء على الاعضاء وان مسحها غير جائز على ما بينا وبطلان قول من أجاز المسح في جميع الاعضا والتاسع دلالتها على جواز الوضوء بغير نية والعاشر دلالتها على وجوب الاقتصار بالفرض على ما

واجهنا من المتوضيء بقوله تعالى (وجوهكم) اذ كان الوجه ماواجهك وان المضمضة والاستنشاق غير واجبين فى الوضوء والحادى عشر دلالتها على أن تخليل اللحية غير واجب اذلم يكن باطنهامن الوجه والثانى عشر دلالتها على نفى ايجاب التسمية فى الوضوء والثالث عشر دلالتها على دخول المرافق فى الغسل والرابع عشر احتمالها أن تكون المرافق غير داخلة فيه والخامس عشر دلالتها على جواز مسح بعض الرأس والسادس عشر احتمالها الوجوب مسح الجميع والسابع عشر احتمالها لجواز مسح البعض أى بعض كان منه والثامن عشر دلالتها على أنه غير جائز أن يكون المفروض ثلاث شعرات اذغير جائز تكليفه مالا يمكن الاقتصار عليه والتاسع عشر احتمالها لوجوب غسل الرجلين والعشرون احتمالها لجواز المسح على قول موجبى استيعابها بالمسح والحادى والعشرون دلالتها على بطلان قول مجيزى مسح البعض بقوله (الى الكعبين) والثانى والعشرون دلالتها على عدم ايجاب الجميع بين الغسل والمسح وان الواجب انما كان احدهما باتفاق الفقهاء والثالث والعشرون دلالتها على جواز المسح فى حال لبس الخفين ووجوب الغسل فى حال ظهور الرجلين والرابع والعشرون دلالتها على جواز المسح على الخفين اذا ادخل رجليه وهما طاهرتان ثم ا كمل الطهارة قبل الحدث لانهامن حيث دلت على المسح دلت على جوازه فى جميع الاحوال الاماقام دليله والخامس والعشرون دلالتها على قول من اجاز المسح على الجرموقين من حيث دلت على المسح على الخفين لان الماسح على الخفين والجرموقين جائز ان يقال قد مسح على رجليه كما تقول قد ضربت رجليه وان كان عليهما خفان والسادس والعشرون دلالتها على جواز المسح على الجوربين وانه يحتاج الى دليل فى ان المسح على الجوربين غير مراد والسابع والعشرون دلالتها على لزوم مباشرة الرأس بالمسح وامتناع جوازه على العمامة والخمار فان قيل فان كان ذلك دليلا على بطلان المسح على العمامة فقوله (وأرجلكم) يدل على بطلان المسح على الخفين * قيل له لما كان قوله (وأرجلكم) محتملا للمسح والغسل وامكننا استعمالهما استعملناهما فى حالين وان كان فى أحدهما مجاز الثلا نسقط واحدا منهما ولم تكن بنا حاجة الى استعمال قوله (وامسحوا برؤسكم) على المجاز فاستعملناه على حقيقته والثامن والعشرون دلالتها على جواز الوضوء مرة مرة وان مازاد فهو تطوع والتاسع والعشرون دلالتها على نفى فرض الاستنجاء وعلى جواز الصلاة مع تركه وعلى بطلان قول من أوجب الاستنجاء من

الريح

الريح والثلاثون دلالتها على بطلان قول من أوجب غسل اليد قبل ادخالها الاناء وانه ان أدخلهما قبل أن يغسلهما لم يجزه الوضوء والحادي والثلاثون دلالتها على أن مسح الاذنين ليس بفرض وبطلان قول من أجاز المسح عليهما دون الرأس والثاني والثلاثون دلالتها على جواز تفريق الوضوء بإباحة الصلاة بالغسل على أي وجه حصل والثالث والثلاثون دلالتها على بطلان قول موجبي الترتيب في الوضوء والرابع والثلاثون اقتضاؤها لايجاب الغسل من الجنابة والخامس والثلاثون دلالتها على اقتضاء هذا اللفظ لمن سمي به اجتناب أشياء اذ كانت الجنابة من مجانبة ما يقتضي ذلك اجتنابه وهو ماقد بين حكمه في غيرها والسادس والثلاثون دلالتها على استيعاب البدن كله بالغسل ووجوب المضمضة والاستنشاق فيه بقوله (وان كنتم جنبا فاطهروا) والسابع والثلاثون دلالتها على انه متى طهر بدنه استباح الصلاة وان الوضوء ليس بفرض فيه والثامن والثلاثون ايجاب التيمم للحدث عند عدم الماء والتاسع والثلاثون جوازه للمريض اذا خاف ضرر الماء والاربعون جواز التيمم لغير المريض اذا خاف ضرر البرد اذ كان المعنى في المرض مفهوما وهو انه خوف الضرر والحادي والاربعون دلالتها على جواز التيمم للجنب اذ كان قوله تعالى (أو لامستم النساء) يحتمل الجماع والثاني والاربعون احتمالها ايجاب الوضوء من مس المرأة اذ كان قوله تعالى (أو لامستم) يحتمل الامرين والثالث والاربعون دلالتها على ان من خاف العطش جاز له التيمم اذ كان في معنى الخائف لضرر الماء باستعماله وهو المريض والمجروح والرابع والاربعون دلالتها على ان الناسي للماء في رحله يجوز له التيمم اذ هو غير واجد للماء والله تعالى شرط استعمال الماء عند وجوده والخامس والاربعون دلالتها على ان من معه ماء لا يكفيه لوضوئه فليس عليه استعماله لانه امر بغسل اعضاء الوضوء ثم قال تعالى (فلم تجدوا ماء) يعني ما يكفي لغسلها ولانه لا خلاف ان من فرضه التيمم فدل على ان هذا القدر من الماء غير مراد والسادس والاربعون احتمالها الاستدلال لمن استدل بقوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) فذكر عدم كل جزء منه اذ كان نكرة في جواز التيمم فاذا وجد قليلا لم يجز الاقتصار على التيمم والسابع والاربعون دلالتها على سقوط فرض الطلب وبطلان قول موجبه اذ كان الوجود أو العدم لا يقتضيان طلبا فموجب الطلب زائد فيها ما ليس منها والثامن والاربعون دلالتها على أن من خاف ذهاب الوقت ان توضأ لم يجزه التيمم اذ كان واجدا للماء لامره

تعالى اياه بالغسل عند وجود الماء بقوله تعالى (فاغسلوا) من غير ذكر الوقت والتاسع والاربعون دلالتها على ان المحبوس الذى لا يجد الماء ولا ترابا نظيفا انه لا يصلى لان الله امر بفعل الصلاة باحد ما ذكره فى الآية من ماء او تراب والخمسون احتمالها لجواز التيمم للمحبوس اذا وجد ترابا نظيفا والحادى والخمسون جواز التيمم قبل دخول الوقت اذ لم يحصره بوقت وانما علقه بعدم الماء بقوله تعالى (فلم تجدوا ماء) والثانى والخمسون دلالتها على جواز الصلوات المكتوبات بتيمم واحد ما لم يحدث او يجد الماء بقوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم) ثم قوله فى سياقه (فتيمموا) فامر بالصلاة بالتيمم على الوجه الذى امر بها بالوضوء فلما لم تقتض الآية تكرار الوضوء لكل صلاة لم تقتض تكرار التيمم والثالث والخمسون دلالتها على ان على المتيمم اذا وجد الماء فى الصلاة الوضوء لقوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا) على ما بينا من دلالتها على ذلك فيما سلف والرابع والخمسون مسح الوجه واليدين فى التيمم واستيعابهما به * والخامس والخمسون مسح اليدين الى المرفقين لاقتضاء قوله تعالى (وايديكم الى المرافق) اياها وان ما فوق المرفقين انما خرج بدليل والسادس والخمسون جوازه بكل ما كان من الارض لقوله تعالى (فتيمموا صعيدا طيبا) والصعيد الارض والسابع والخمسون بطلان التيمم بالتراب النجس لقوله تعالى (طيبا) والنجس ليس بطيب والثامن والخمسون وجوب النية فى التيمم من وجهين احدهما ان التيمم القصد والثانى قوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه) على ما بينا من دلالته على ان ابتداءه يكون من الارض حتى يتصل بالوجه من غير قطع وان استعماله لشىء آخر يقطع حكم النية ويوجب الاستيناف والتاسع والخمسون احتمالها لاصابة بعض التراب وجهه ويديه لقوله (منه) وهو للتبعيض والستون دلالتها على بطلان قول من اجاز التيمم بالثلج والحشيش اذ ليسا من الصعيد والواحد والستون دلالة قوله تعالى (او جاء احد منكم من الغائط) على ايجاب الطهارة من الخارج من السبيلين وان دم الاستحاضة وسلس البول والمذى ونحوهما توجب الوضوء اذ كان الغائط هو المطمئن من الارض يؤتى لكل ذلك والثانى والستون دلالة قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم) على جواز الغسل بسائر المائعات الا ما خصه الدليل فيستدل به على جواز الوضوء بنبيذ التمر ويستدل به ايضا الحسن بن صالح على جوازه بالخل وما جرى مجراه ويستدل به ايضا على جواز الطهارة بالماء الذى خالطه شىء من الطاهرات ولم يغلب على الماء مثل ماء الورد واللبن والخل ونحو ذلك

والثالث

والثالث والستون دلالة قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) على جوازه بالنبيذ اذ كان فى النبيذ ماء وانما اطلق لنا التيمم عند عدم كل جزء من الماء لذكره اياه بلفظ منكور ويستدل به ايضا من يجيز الوضوء بالماء المضاف كالمرق وخل التمر ونحوه اذا كان فيه ماء والرابع والستون دلالتها لمن يمنع المستحاضة صلاتى فرض بوضوء واحد على لزوم اعادة الوضوء لفرض ثان لقوله (اذا قمتم الى الصلوة) فقد روى اذا قمتم وانتم محدثون وهى محدثة لوجود الحدث بعد الطهارة والخامس والستون دلالتها على امتناع جواز فرضين بتيمم واحد كدلالتها فى الاستحاضة اذا كان التيمم غير رافع للحدث فهو متى اراد القيام الى الصلاة قام اليها وهو محدث والسادس والستون دلالتها على جواز التيمم فى اول الوقت عند عدم الماء لقوله تعالى (اقم الصلوة لدلوك الشمس) وقوله (اذا قمتم الى الصلوة) الى قوله (فلم تجدوا ماء فتيمموا) فامر بالصلاة عند دلوكها وامر بتقديم الطهارة لها بالماء ان كان موجودا او التراب اذا كان معدوما فاقتضى ذلك جواز التيمم فى اول الوقت وقبل الوقت كما اقتضى جواز الطهارة بالماء قبل الوقت وفى اوله والسابع والستون دلالتها على امتناع جواز التيمم فى الحضر للمحبوس وجواز الصلاة به لقوله تعالى (وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط) الى قوله (فتيمموا صعيدا) فشرط فى اباحة التيمم شيئين احدهما المرض والآخر السفر مع عدم الماء فاذا لم يكن مسافرا او كان مقيما الا انه ممنوع منه محبس فغير جائز صلاته بالتيمم فان قيل فهو غير واجد للماء وان كان مقيما قيل له هو كذلك الا انه قد شرط فى جواز شيئين احدهما السفر الذى الاغلب فيه عدم الماء والثانى عدمه وانما ابيح له التيمم وجواز الصلاة بتعذر وجود الماء للحال الموجبة لذلك وهو السفر لا فى الحضر الذى الماء فيه موجود فى الاغلب وانما حصل المنع بفعل آدمى من غير حال العادة فيها والغالب منها عدمه والثامن والستون دلالة قوله (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج) على نفى كل ما اوجب الحرج والاحتجاج به عند وقوع الخلاف على منتحلى مذهب التضييق فيدل ذلك على جواز التيمم وان كان معه ما اذا خاف على نفسه من العطش فيحبسه لشربه اذ كان فيه نفى الضيق والحرج وعلى نفى ايجاب الترتيب والموالاة فى الطهارة وعلى نفى ايجاب النية فيها وما جرى مجرى ذلك والتاسع والستون دلالة قوله (ولكن يريد ليطهركم) على ان المقصد حصول الطهارة على أى وجه حصلت من ترتيب او غيره ومن موالاة او تفريق ومن وجوب نية او عدمها وما جرى مجرى ذلك والسبعون

دلالة قوله (فاطهروا) على سقوط اعتبار تقدير الماء اذ كان المراد التطهير وعلى ان اغتسال النبي ﷺ بالصاع غير موجب اعتباره والواحد والسبعون ان قوله تعالى (فامسحوا برؤسكم) فيه دلالة على ان المراد المسح بالماء اذ المسح لا يقتضي ماء فلما قال (فلم تجدوا ماء) دل على ان المراد مسحه بالماء فهذه وجوه دلالات هذه الآية الواحدة على المعاني وضروب الاحكام منها نصوص ومنها احتمال في الطهارة التي يجب تقديمها امام الصلاة وشروطها التي تصح بها وعسى ان يكون كثير من دلائلها وضروب احتمالها مما لم يبلغه علمنا متى بحث عنها واستقصى النظر فيها ادركها من وفق لفهمها والله الموفق

مطلب اغتساله عليه السلام بالصاع غير موجب اعتباره

باب القيام بالشهادة والعدل

قال الله تعالى (يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط) ومعناه كونوا قوامين لله بالحق في كل ما يلزمكم القيام به من الامر بالمعروف والعمل به والنهي عن المنكر واجتنابه فهذا هو القيام لله بالحق وقوله (شهداء لله بالقسط) يعني بالعدل قد قيل في الشهادة انها الشهادات في حقوق الناس روى ذلك عن الحسن وهو مثل قوله (كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم) وقيل انه أراد الشهادة على الناس بمعاصيهم كقوله تعالى (لتكونوا شهداء على الناس) فكان معناه ان كونوا من أهل العدالة الذين حكم الله بأن مثلهم يكونون شهداء على الناس يوم القيامة وقيل أراد به الشهادة لامر الله بانه الحق وجائز أن تكون هذه المعاني كلها مرادة لاحتمال اللفظ لها وقوله تعالى (ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا) روى أنها نزلت في شان اليهود حين ذهب اليهم النبي صلى الله عليه وسلم ليستعينهم في دية فهموا أن يقتلوه وقال الحسن نزلت في قريش لما صدوا المسلمين عن المسجد الحرام * قال أبو بكر قد ذكر الله تعالى هذا المعنى في هذه السورة في قوله (ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا) فحمله الحسن على معنى الآية الاولى والاولى أن تكون نزلت في غيرهم وأن لا تكون تكرارا وقد تضمن ذلك الامر بالعدل على المحق والمبطل وحكم بأن كفر الكافرين وظلمهم لا يمنع من العدل عليهم وأن لا يتجاوز في قتالهم وقتلهم ما يستحقون وأن يقتصر بهم على المستحق من القتال والاسر والاسترقاق دون المثلة بهم وتعذيبهم وقتل أولادهم ونسائهم قصدا لايصال الغم والالم اليهم وكذلك قال عبد الله بن رواحة حين بعثه النبي صلى الله عليه

مطلب فيما تضمنته الآية من الامر بالعدل مع المحق والمبطل

(قوله لا يقتضي ماء) اي من هو اذا اطلق (المصحح)

وسلم

وسلم الى خيبر خارصا فجمعوا له شيا من حليهم وأرادوا دفعه اليه ليخفف فى الخرص ان هذا سحت وانكم لابغض الى من عدتكم قردة وخنازير ومايمنعنى ذلك من أن أعدل عليكم فقالوا بهذا قامت السموات والارض فان قيل لما قال (هو أقرب للتقوى) ومعلوم أن العدل نفسه هو التقوى فكيف يكون الشئ هو أقرب الى نفسه قيل معناه هو أقرب الى أن تكونوا متقين باجتناب جميع السيآت فيكون العدل فيما ذكر داعيا الى العدل فى جميع الاشياء واجتناب جميع المعاصى ويحتمل هو أقرب لاتقاء النار وقوله (هو أقرب للتقوى) فقوله هو راجع الى المصدر الذى دل عليه الفعل كانه قال العدل أقرب للتقوى كقول القائل من كذب كان شراله يعنى كان الكذب شراله وقوله تعالى (ولقد أخذ الله ميثاق بنى اسرائيل وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا) قد اختلف فى المراد بالنقيب ههنا فقال الحسن الضمين وقال الربيع بن أنس الامين وقال قتادة الشهيد على قومه وقيل ان أصل النقيب ماخوذ من النقب وهو الثقب الواسع فقيل نقيب القوم لانه ينقب على أحوالهم وعن مكنون ضمائرهم وأسرارهم فسمى رئيس العرفاء نقيبا لهذا المعنى وأما قول الحسن انه الضمين فانما أراد به انه الضمين لتعرف أحوالهم وامورهم وصلاحهم وفسادهم واستقامتهم وعدولهم ليرفع ذلك الى النبى صلى الله عليه وسلم وكذلك جعل النبى صلى الله عليه وسلم على الانصار اثنى عشر نقيبا على هذا المعنى وقول الربيع بن أنس انه الامين وقول قتادة انه الشهيد يقارب ماقال الحسن أيضا لانه أمين عليهم وشهيد بما يعملون به ويجرى عليهم امورهم وانما نقب النبى صلى الله عليه وسلم النقباء لشيئين أحدهما المراعاة أحوالهم وامورهم وأعلامها النبى صلى الله عليه وسلم ليدبر فيهم بمارءى والثانى انهم اذا علموا ان عليهم نقيبا كانوا أقرب الى الاستقامة اذ علموا أن أخبارهم تنتهى الى النبى ﷺ ولان كل واحد منهم يحتشم مخاطبة النبى ﷺ فيما ينوبه ويعرض له من الحوائج قبله فيقوم عنه النقيب فيه وليس يجوز أن يكون النقيب ضامنا عنهم الوفاء بالعهد والميثاق لان ذلك معنى لايصح ضمانه ولا يمكن الضمين فعله ولا القيام به فعلمنا أنه على المعنى الاول وفى هذه الآية دلالة على قبول خبر الواحد لان نقيب كل قوم انما نصب ليعرف أحوالهم النبى ﷺ أو الامام فلولا ان أخبره مقبول لما كان لنصبه وجه * فان قيل انما يدل ذلك على قبول الاثنى عشر دون الواحد قيل له ان الاثنى عشر لم يكونوا نقباء على جميع بنى اسرائيل بجملتهم وانما كان كل واحد منهم نقيبا على قومه خاصة دون الآخرين قوله تعالى (وقالت اليهود والنصارى

نحن أبناء الله وأحباؤه)قال ابن عباس هذا قول جماعة من اليهود حين حذرهم النبي ﷺ نقمات الله فقالوا لا تخوفنا فانا أبناء الله وأحباؤه وقال السدى تزعم اليهود ان الله تعالى أوحى الى اسرائيل ان ولدك بكرى من الولد وقال الحسن انما قالوا ذلك على معنى قرب الولد من الوالد وأما النصارى فقيل انهم تاولوا ما فى الانجيل من قول المسيح عليه السلام انى ذاهب الى أبى وأبيكم وقيل انهم لما قالوا المسيح ابن الله وكان منهم جرى ذلك على قول العرب هذيل شعراء أى منهم شعراء وعلى قولهم فى رهط مسيلمة قالوا نحن أبناء الله أى قال قائل منهم وتابعوه عليه فكان معنى قولهم على هذا الوجه نحن أبناء الله أى منا ابن الله وقال تعالى (قل فلم يعذبكم بذنوبكم)فيه ابطال دعواهم ذلك وتكذيبهم بها على لسانهم لانهم كانوا امقرين بانهم يعذبون بالذنوب ومعلوم ان الاب المشفق لا يعذب ولده قوله تعالى(وجعلكم ملوكا)قال عبدالله بن عمر و زيد بن أسلم والحسن الملك من له دار وامرأة وخادم وقال غيرهم هو الذى له ما يستغنى به عن تكلف الاعمال وتحمل المشاق للمعاش وقال ابن عباس ومجاهد جعلوا ملوكا بالمن والسلوى والحجر والغمام وقال غيرهم بالاموال أيضا وقال الحسن انما سماهم ملوكا لانهم ملكوا أنفسهم بالتخلص من القبط الذين كانوا يستعبدونهم وقال السدى ملك كل واحد منهم نفسه وأهله وماله وقال قتادة كانوا أول من ملك الخدم قوله (يحرفون الكلم عن مواضعه) تحريفهم اياه يكون بوجهين أحدهما بسوء التاويل والآخر بالتغيير والتبديل وأما ما قد استفاض وانتشر فى أيدى الكافة فغير ممكن تغيير الفاظه الى غيرها لامتناع التواطؤ على مثلهم ومالم يستفض فى الكافة وانما كان علمه عند قوم من الخاصة يجوز على مثلهم التواطؤ فانه جائز وقوع تغيير الفاظه ومعانيه الى غيرها واثبات الفاظ اخر سواها وأما المستفيض الشائع فى أيدى الكافة فانما تحريفهم على تاويلات فاسدة كما تاولت المشبهة والمجبرة كثيرا من الآى المتشابهة على ما تمتقده من مذهبها وتدعى من معانيها ما يوافق اعتقادها دون حملها على معانى المحكمة وانما قلنا انه غير جائز وقوع التحريف من جهة تغيير الالفاظ فيما استفاض وانتشر عند الكافة من قبل ان ذلك لا يقع الا بالتواطؤ عليه ومثلهم مع اختلاف هممهم وتباعد اوطانهم لا يجوز وقوع التواطؤ منهم على مثله كما لا يجوز وقوع التواطؤ من المسلمين على تغيير شئ من الفاظ القرآن الى غيره ولو جاز ذلك لجاز تواطؤهم على اختراع اخبار لا اصل لها ولو جاز ذلك لما صح ان يعلم بالاخبار شيء وقد علم بطلان هذا القول اضطرارا قوله تعالى (ومن الذين قالوا انا نصارى اخذنا ميثاقهم)

مطلب في معنى قوله تعالى وجعلكم ملوكا

مطلب في معنى التحريف

ميثاقهم) عن الحسن قال انما قال (قالوا انا نصارى) ولم يقل من النصارى ليدل على انهم ابتدعوا النصرانية وتسموا بها وانهم ليسوا على منهاج الذين اتبعوا المسيح فى زمانه من الحواريين وهم الذين كانوا نصارى فى الحقيقة نسبوا الى قرية بالشام تسمى ناصرة فانتسب هؤلاء اليهم وان لم يكونوا منهم لان اولئك كانوا اموحدة مؤمنين وهؤلاء مثلثة مشركون وقد اطلق الله تعالى فى مواضع غيره اسم النصارى لا على وجه الحكاية عنهم فى قوله تعالى (وقالت النصارى المسيح ابن الله) وفى مواضع اخر لانهم قد عرفوا بذلك وصار ذلك سمة لهم وعلامة قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيأ ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم) انما الحقتهم سمة الكفر لانهم قالوا ذلك على جهة التدين به واعتقادهم اياه والاقرار بصحته لانهم لو قالوا على جهة الحكاية عن غيرهم منكرين له لما كفروا والكفر هو التغطية ويرجع معنى ماذكر عنهم الى التغطية من وجهين احدهما كفر ان النعمة بجحدها ان يكون المنعم بها هو الله تعالى واضافتها الى غيره ممن ادعوا له الالهية والآخر كفر من جهة الجهل بالله تعالى وكل جاهل بالله كافر لتضييعه حق نعم الله تعالى فكان بمنزلة مضيفها الى غيره وقوله تعالى (فمن يملك من الله شيأ ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم) معناه من يقدر على دفع امر الله تعالى ان اراد هلاك المسيح وامه وهذا من اظهر الاحتجاج واوضحه لانه لو كان المسيح الها لقدر على دفع امر الله تعالى اذا اراد الله تعالى اهلاكه واهلاك غيره فلما كان المسيح وسائر المخلوقين سواء فى جواز ورود الموت والهلاك عليهم صح انه ليس باله اذا لم يكن سائر الناس آلهة وهو مثلهم فى جواز الفناء والموت والهلاك عليهم قوله تعالى (ياقوم ادخلوا الارض المقدسة التى كتب الله لكم) قال ابن عباس والسدى ارض بيت المقدس وقال مجاهد ارض الطور وقال قتادة ارض الشام وقيل دمشق وفلسطين وبعض الاردن والمقدسة هى المطهرة لان التقديس التطهير وانما سماها الله المقدسة لانها طهرت من كثير من الشرك وجعلت مسكنا وقرارا للانبياء والمؤمنين * فان قيل لم قال (كتب الله لكم) وقد قال (فانها محرمة عليهم) قيل له روى عن ابن اسحاق انها كانت هبة من الله تعالى لهم ثم حرمهم اياها قال ابو بكر ينبغى ان يكون الله قد جعلها على شريطة القيام بطاعته واتباع امره فلما عصوا حرمهم اياها وقد قيل انها على الخصوص وان كان مخرجه مخرج العموم قوله تعالى (ان فيها قوما جبارين) فانه قد قيل ان الجبار هو من الاخبار على الامر وهو الاكراه عليه وجبر العظم

لانه كالاكراه على الصلاح والجبار هدر الارش لان فيـه معنى الكره والجبار من النخل مافات اليد طولا لانه كالجبار من الناس والجبار من الناس الذى يجبرهم على ما يريد والجبار صفة مدح لله تعالى وهو ذم فى صفة غيره لان غيره يتعظم بما ليس له والعظمة لله عزوجل وحـده الجبار المتعظم بالاقتدار ولم يزل الله جبارا والمعنى ان ذاته يدعو العارف به الى تعظيمه والفرق بين الجبار والقهار ان فى القهار معنى الغالب لمن ناواه او كان فى حكم المناوى بعصيانه اياه قوله تعالى (قال رجلان من الذين يخافون انعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب) روى عن قتادة فى قوله (يخافون) انهم يخافون الله تعالى وقال غيره من اهل العلم يخافون الجبارين ولم يمنعهم الخوف من ان يقولوا الحق فاثنى الله عليهما بذلك فدل على فضيلة قول الحق عند الخوف وشرف منزلته وقال النبي ﷺ لا يمنعن احدكم مخافة الناس ان يقول الحق اذا رآه وعلمه فانه لا يبعد من رزق ولا يدنى من اجل وقال لابى ذر رضوان الله عليه وان لا يا خذك فى الله لومة لائم وقال حين سئل عن افضل الجهاد فقال كلمة حق عند سلطان جائر قوله تعالى (قالوا ياموسى انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون) قوله (فاذهب انت وربك فقاتلا) يحتمل معنيين احدهما انهم قالوه على وجه المجاز بمعنى وربك معين لك والثانى الذهاب الذى هو النقلة وهذا تشبيه وكفر من قائله وهو اولى بمعنى الـكلام لان الـكلام خرج مخرج الانـكار عليهم والتعجب من جهلهم وقد يقال على المجاز قاتله الله بمعنى ان عداوته لهم كعداوة المقاتل المستعلى عليهم بالاقتدار وعظم السلطان قوله تعالى (قال رب انى لا املك الا نفسى واخى) هذا مجاز لان الانسان لا يملك نفسه ولا اخاه الحر على الحقيقة وذلك لان اصل الملك القدرة ومحال ان يقدر الانسان على نفسه او على اخيه ثم اطلق اسم الملك على التصرف فجعل المملوك فى حكم المقدور عليه اذ كان له ان يصرفه تصرف المقدور عليه وانما معناه ههنا انه يملك تصريف نفسه فى طاعة الله واطلقه على اخيه ايضا اذ كان يتصرف بامره وينتهى الى قوله وقال النبي ﷺ ما احـد امن على بنفسه وذات يده من ابى بكر فبكى ابو بكر وقال هل انا ومالى الا لك يارسول الله يعنى انى متصرف حيث صرفتنى وامرك جائز فى مالى وقال النبي ﷺ لرجل انت ومالك لابيك ولم يرد به حقيقة الملك قوله تعالى (فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون فى الارض) قال اكثر اهل العلم هو تحريم منع لانهم كانوا يصبحون بحيث امسوا ومقدار الموضع ستة فراسخ وقال بعض اهل العلم يجوز ان يكون تحريم التعبد لان التحريم اصله المنع

قال

قال الله تعالى (وحرمنا عليه المراضع من قبل) يعنى به المنع قال الشاعر يصف فرسا

حالت لتصرعنى فقلت لها اقصرى * انى امرؤ صرعى عليك حرام

يعنى انى فارس لا يمكنك صرعى فهذا هو اصل التحريم ثم اجرى تحريم التعبد عليه لان الله تعالى قد منعه بذلك حكما وصار المحرم بمنزلة الممنوع اذ كان من حكم الله فيه ان لا يقع كما لا يقع الممنوع منه وقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة والدم) ونحوهما تحريم حكم وتعبد لا تحريم منع فى الحقيقة ويستحيل اجتماع تحريم المنع وتحريم التعبد فى شىء واحد لان الممنوع لا يجوز حظره ولا اباحته اذ هو غير مقدور عليه والحظر والاباحة يتعلق بافعالنا ولا يكون فعل لنا الا وقد كان قبل وقوعه منا مقدورا لنا قوله تعالى (واتل عليهم نبأ ابنى آدم بالحق اذ قربا قربانا) قال ابن عباس وعبد الله بن عمر ومجاهد وقتادة كان ابنى آدم لصلبه هابيل وقابيل وكان هابيل مؤمنا وقابيل كافرا وقيل بل كان رجل سوء وقال الحسن هما من بنى اسرائيل لان علامة تقبل القربان لم يكن قبل ذلك والقربان ما يقصد به القرب من رحمة الله تعالى من أعمال البر وهو فعلان من القرب كالفرقان من الفرق والعدوان من العدو والكفران من الكفر وقيل اذا لم يتقبل من أحدهما لانه قرب شر ماله وقرب الآخر خير ماله فتقبل منه وقيل بل رد قربانه لانه كان فاجرا وانما يتقبل الله من المتقين وقيل كانت علامة القبول ان تجىء نار فتاكل المتقبل ولا تاكل المردود ومنه قوله تعالى (حتى يأتينا بقربان تاكله النار) الى قوله تعالى (وبالذى قلتم) قوله تعالى (لئن بسطت الى يدك لتقتلنى ما أنا بباسط يدى اليك لاقتلك) قال ابن عباس معناه لئن بدأتنى بقتل لم أبدأك به ولم يرد انى لا أدفعك عن نفسى اذا قصدت قتلى فروى انه قتل غيلة بان ألقى عليه صخرة وهو نائم فشدخه بها وروى عن الحسن ومجاهد انه كتب عليهم اذا أراد رجل قتله أن يتركه ولا يدفعه عن نفسه قال أبو بكر وجائز فى العقل ورود العبادة بمثله فان كان التاويل هو الاول فلا دلالة فيه على جواز ترك الدفع عن نفسه بقتل من أراد قتله وانما فيه انه لا يبدأ بقتل غيره وان كان التاويل هو الثانى فهو منسوخ لا محالة وجائز أن يكون نسخه بشريعة بعض الانبياء المتقدمة وجائز أن يكون نسخه بشريعة نبينا ﷺ والذى يدل على أن هذا الحكم غير ثابت فى شريعة النبى ﷺ وان الواجب على من قصده انسان بالقتل ان عليه قتله اذا أمكنه وانه لا يسعه ترك قتله مع الامكان قوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله) فامر الله

مطلب
يجب على من قصده انسان بالقتل قتله اذا امكنه

بقتال الفئة الباغية ولا بغي أشد من قصد انسان بالقتل بغير استحقاق فاقتضت الآية قتل من قصد قتل غيره بغير حق وقال تعالى (ولكم في القصاص حيوة) فاخبر أن في ايجابه القصاص حياة لنا لان القاصد لغيره بالقتل متى علم أنه يقتص منه كف عن قتله وهذا المعنى موجود في حال قصده لقتل غيره لان في قتله أحياء لمن لا يستحق القتل وقال الله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) فامر بالقتال لنفي الفتنة ومن الفتنة قصده قتل الناس بغير حق وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا اسماعيل بن الفضل قال حدثنا حسين بن حريث قال حدثنا الفضل بن موسى عن معمر عن عبد الله بن طاوس عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ من شهر سيفه ثم وضعه فدمه هدر وقد روى عن النبي ﷺ في أخبار مستفيضة من قتل دون نفسه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد ومن قتل دون ماله فهو شهيد وروى عبد الله بن الحسين عن عبد الرحمن الاعرج عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال من اريد ماله فقاتل فقتل فهو شهيد فاخبر ﷺ ان الدافع عن نفسه وأهله وماله شهيد ولا يكون مقتولا دون ماله الا وقد قاتل دونه ويدل عليه قول النبي ﷺ في حديث أبي سعيد الخدري من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذاك أضعف الايمان فامر بتغيير المنكر باليد واذا لم يمكن تغييره الا بقتله فعليه أن يقتله بمقتضى ظاهر قول النبي ﷺ ولا نعلم خلافا أن رجلا لو شهر سيفه على رجل ليقتله بغير حق ان على المسلمين قتله فكذلك جائز للمقصود بالقتل قتله وقد قتل علي بن أبي طالب الخوارج حين قصدوا قتل الناس وأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم معه موافقون عليه وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم آثار في وجوب قتلهم منها حديث ابي سعيد الخدري وانس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سيكون في امتي اختلاف وفرقة فيهم قوم يحسنون القول ويسيئون العمل يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية طوبى لمن قتلهم او قتلوه في آثار كثيرة مشهورة وقد تلقتها السلف بالقبول واستعملتها في وجوب قتلهم وقتالهم وروى أبو بكر بن عياش قال حدثنا أبو الاحوص عن سماك عن قابوس ابن أبي المخارق عن أبيه قال قال رجل يا رسول الله الرجل يأتيني يريد مالي قال ذكره الله قال فان لم يذكر قال استعن عليه من حولك من المسلمين قال فان لم يكن حولي منهم قال فاستعن عليه السلطان قال فان نأى عني السلطان قال قاتل دون مالك حتى تمنع مالك أو تكون شهيدا في الآخرة وذهب قوم من الحشوية الى أن على من قصده انسان

(قوله ثم وضعه) اي القاه في المضروب به كما في تخليص النهاية للسيوطي (لمصححه)

بالقتل

بالقتل أن لا يقاتله ولا يدفعه عن نفسه حتى يقتله وتاولوا فيه هذه الآية وقد بينا انه ليس فى الآية دلالة على أنه كف يده عن قتله حين قصده بالقتل وانما الآية تدل على أنه لا يبدأ بالقتل على ماروى عن ابن عباس ولو ثبت حكم الآية على ماادعوه لكان منسوخا بما ذكرنا من القرآن والسنة واتفاق المسلمين على ان على سائر الناس دفعهم عنه وان أتى على نفسه وتاولت هذه الطائفة التى ذكرناقولها أحاديث رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم منها حديث أبي موسى الاشعرى عن النبى صلى الله عليه وسلم اذا تواجه المسلمان بسيفيهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول فى النار فقيل يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال انه أراد قتل صاحبه وروى على بن زيد بن جدعان عن الحسن عن سعد بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان استطعت أن تكون عبدالله المقتول فافعل ولا تقتل أحدا من أهل القبلة وروى الحسن عن الاحنف بن قيس قال سمعت أبا بكر يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار قلت يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال انه كان حريصا على قتل صاحبه وروى معمر عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابنى آدم ضربا لهذه الامة مثلا فخذوا بالخير منهما وروى معمر عن أبى عمران الجونى عن عبدالله بن الصامت عن أبى ذر قال قال رسول الله ﷺ كيف بك ياباذر اذا كان بالمدينة قتل قال قلت البس سلاحى قال شاركت القوم اذاقال قلت فكيف اصنع يارسول الله قال ان خشيت ان يبهرك شعاع السيف فالق ناحية ثوبك على وجهك يبوء باثمك واثمه فاحتجوا بهذه الآثار ولا دلالة لهم فيها فاما قول النبى ﷺ اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار فانما أراد بذلك اذا قصد كل واحد منهما صاحبه ظلما على نحو ما يفعله أصحاب العصبية والفتنة وأما قوله ﷺ ان استطعت أن تكون عبدالله المقتول فافعل ولا تقتل أحدا من أهل القبلة فانما عنى به ترك القتال فى الفتنة وكف اليد عن الشبهة فاما قتل من استحق القتل فمعلوم ان النبى صلى الله عليه وسلم لم ينفه بذلك وأما قوله صلى الله عليه وسلم كن كخير ابنى آدم فانما عنى به أن لا يبدأ بالقتل وأما دفع القاتل عن نفسه فلم يمنعه فان احتجوا بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل دم امرىء مسلم الا باحدى ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير نفس فلا يجوز قتله قبل أن يقتل بقضية نفى النبى صلى الله عليه وسلم قتل المسلم الا باحدى ماذكر وهذا لم يقتل بعد فلا يستحق القتل قيل له هذا

القاصد لقتل غيره ظلما داخل فى هذا الخبر لانه أراد قتل غيره فانما قتلناه بنفس من قصد لقتله لئلا يقتله فاحيينا نفس المقصود بقتلنا اياه ولو كان الامر فى ذلك على ماذهبت اليه هذه الطائفة من حظر قتل من قصد قتل غيره ظلما والامساك عنه حتى يقتل من يريد قتله لوجب مثله فى سائر المحظورات اذا أراد الفاجر ارتكابها من الزنا وأخذ المال ان نمسك عنه حتى يفعلها فيكون فى ذلك ترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واستيلاء الفجار وغلبة الفساق والظلمة ومحو آثار الشريعة وما أعلم مقالة أعظم ضررا على الاسلام والمسلمين من هذه المقالة ولعمرى انها ادت الى غلبة الفساق على امور المسلمين واستيلائهم على بلدانهم حتى تحكموا فحكموا فيها بغير حكم الله وقد جر ذلك ذهاب الثغور وغلبة العدو حين ركن الناس الى هذه المقالة فى ترك قتال الفئة الباغية والامر بالمعروف والنهى عن المنكر والانكار على الولاة والجوار والله المستعان ويدل على صحة قول الجمهور فى ذلك وان القاصد لقتل غيره ظلما يستحق القتل وان على الناس كلهم أن يقتلوه قوله تعالى (من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فى الارض فكأنما قتل الناس جميعا) فكان فى مضمون الآية اباحة قتل المفسد فى الارض ومن أعظم الفساد قصد قتل النفس المحرمة فثبت بذلك ان القاصد لقتل غيره ظلما مستحق للقتل مبيح لدمه قال أبو بكر ذكر ابن رستم عن محمد عن أبى حنيفة انه قال فى اللص ينقب البيوت يسعك قتله لقوله ﷺ من قتل دون ماله فهو شهيد ولا يكون شهيدا الا وهو مأمور بالقتال ان أمكنه فقد تضمن ذلك ايجاب قتله اذا قدر عليه وقال أيضا فى رجل يريد قلع سنك قال فلك أن تقتله اذا كنت فى موضع لا يعينك الناس عليه قال أبو بكر وذلك لان قلع السن أعظم من اخذ المال فاذا جاز قتله لحفظ ماله فهو اولى بجواز القتل من اجلها قوله تعالى (انى اريد ان تبوء باثمى واثمك) فانه روى عن ابن عباس وابن مسعود والحسن ومجاهد وقتادة والضحاك اثم قتلى واثمك الذى كان منك قبل قتلى وقال غيرهم اثمك الذى من اجله لم يتقبل قربانك والمراد انى اريد أن تبوء بعقاب اثمى واثمك لانه لا يجوز أن يكون مراده حقيقة الاثم اذ غير جائز لاحد ارادة معصية الله من نفسه ولا من غيره كما لا يجوز أن يأمره بها ومعنى تبوء ترجع يقال باء اذا رجع الى المباءة وهى المنزل وباؤا بغضب الله رجعوا والبواء الرجوع بالقود وهم فى هذا الامر بواء أى سواء لانهم يرجعون فيه الى معنى واحد قوله تعالى (فطوعت له نفسه قتل أخيه) قال مجاهد

مطلب من اراد قلع سنك فلك قتله الى آخره

شجعته نفسه على قتل أخيه وقال قتادة زينت له نفسه قتل أخيه وقيل ساعدته نفسه على قتل أخيه والمعنى في جميع ذلك انه فعله طوعا من نفسه غير متكره له ويقال ان العرب تقول طاع لهذه الظبية اصول الشجر وطاع لفلان كذا أي أتاه طوعا ويقال انطاع بمعنى انقاد ويقال طوعت له نفسه ولا يقال اطاعته نفسه على هذا المعنى لان قولهم أطاع يقتضي قصدا منه لموافقة معنى الامر وذلك غير موجود في نفسه وليس كذلك الطوع لانه لا يقتضي أمرا ولا يجوز أن يكون آمرا لنفسه ولا ناهيا لها اذ كان موضوع الامر والنهي ممن هو اعلى لمن دونه وقد يجوز أن يوصف بفعل يتناوله ولا يتعدى الى غيره كقولك حرك نفسه وقتل نفسه كما يقال حرك غيره وقتل غيره قوله تعالى (فاصبح من الخاسرين) يعني خسر نفسه باهلاكه اياها كقوله تعالى (ان الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيمة) ولا دلالة في قوله (فاصبح من الخاسرين) على ان القتل كان ليلا وانما المراد به وقت مبهم جائز أن يكون ليلا وجائز أن يكون نهارا وهو كقول الشاعر أصبحت عاذلتي معتلة

وليس المراد النهار دون الليل وكقول الآخر

بكرت على عواذلي * يلحينني والومهنه

ولم يرد بذلك أول النهار دون آخره وهذا عادة العرب في اطلاق مثله والمراد به الوقت المبهم

(باب دفن الموتى)

قال الله تعالى (فبعث الله غرابا يبحث في الارض ليريه كيف يواري سوأة أخيه) قال ابن عباس وابن مسعود ومجاهد والسدي وقتادة والضحاك لم يدر كيف يصنع به حتى رأى غرابا جاء يدفن غرابا ميتا وفي هذا دليل على فساد ما روي عن الحسن أنهما رجلان من بني اسرائيل لانه لو كان كذلك لكان قد عرف الدفن بجريان العادة فيه قبل ذلك وهو الاصل في سنة دفن الموتى وقال تعالى (ثم أماته فأقبره) وقال تعالى (ألم نجعل الارض كفاتا أحياء وأمواتا) وقيل في معنى (سوأة أخيه) وجهان أحدهما جيفة أخيه لانه لو تركه حتى ينتن لقيل لجيفة سوأة والثاني عورة أخيه وجائز أن يريد الامرين جميعا لاحتمالهما وأصل السوأة التكره ومنه ساءه يسوءه سوءا اذا اتاه بما يتكرهه وقص الله علينا قصته لنعتبر بها وتجتنب قبح ما فعله القاتل منهما وروي

عن الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله ضرب لكم ابنى آدم مثلا فخذوا من خيرهما ودعوا شرهما * وقال الله تعالى (فاصبح من النادمين) قيل انه ندم على القتل على غير جهة القربة الى الله تعالى منه وخوف عقابه وانما كان ندمه من حيث لم ينتفع بما فعل وناله ضرر بسببه من قبل أبيه وامه ولو ندم على الوجه المأمور به لقبل الله توبته وغفر ذنوبه قوله تعالى (من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل) الآية فيه ابانة عن المعنى الذى من أجله كتب على بنى اسرائيل ماذكر فى الآية وهو لئلا يقتل بعضهم بعضا فدل ذلك على أن النصوص قد ترد مضمنة بمعان يجب اعتبارها فى اغيارها فى اثبات الاحكام وفيه دليل على اثبات القياس ووجوب اعتبار المعانى التى علق بها الاحكام وجعلت عللا وأعلاما لها وقوله تعالى (من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الارض) يدل على أن من قتل نفسا بنفس فلا لوم عليه وعلى ان من قتل نفسا بغير نفس فهو مستحق للقتل ويدل أيضا على أن الفساد فى الارض معنى يستحق به القتل. وقوله تعالى (فكأنما قتل الناس جميعا) قد قيل فيه وجوه احدها تعظيم الوزر والثانى ان عليه مثل مأثم كل قاتل من الناس لانه سن القتل وسهله لغيره فكان كالمشارك له فيه وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ما من قاتل ظلما الا وعلى ابن آدم كفل من الاثم لانه سن القتل وقال النبى ﷺ من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة والثالث ان على الناس كلهم معونة ولى المقتول حتى يقيدوه منه فيكونون كلهم خصومة فى ذلك حتى يقادمنه كانه قتل أولياءهم جميعا وهذا يدل على وجوب القود على الجماعة اذا قتلت واحدا اذ كانوا بمنزلة من قتل الناس جميعا وقوله تعالى (ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا) قال مجاهد من أحياها فنجاها من الهلاك وقال الحسن اذا عفا عن دمها وقد وجب القود وقال غيرهم من أهل العلم زجر عن قتلها بما فيه حياتها قال أبو بكر يحتمل أن يريد باحيائها معونة الولى على قتل القاتل واستيفاء القصاص منه حياة كما قال تعالى (ولكم فى القصاص حيوة) ويحتمل أن يريد باحيائها أن يقتل القاصد لقتل غيره ظلما فيكون محييا لهذا المقصود بالقتل ويكون كمن أحيا الناس جميعا لان ذلك يردع القاصدين الى قتل غيرهم عن مثله فيكون فى ذلك حياة لسائر الناس من القاصدين للقتل والمقصودين به فتضمنت هذه الآية ضروبا من الدلائل على الاحكام منها دلالتها على ورود الاحكام مضمنة بمعان يجب اعتبارها بوجودها وهذا يدل

على

على صحة القول بالقياس والثانى اباحة قتل النفس بالنفس والثالث ان من قتل نفسا فهو مستحق للقتل والرابع من قصد قتل مسلم ظلما فهو مستحق القتل لان قوله تعالى (من قتل نفسا بغير نفس) كما دل على وجوب قتل النفس بالنفس فهو يدل على وجوب قتله اذا قصد قتل غيره اذ هو مقتول بنفس ارادة اتلافها والخامس الفساد فى الارض يستحق به القتل والسادس احتمال قوله تعالى (فكأنما قتل الناس جميعا) ان عليه مأثم كل قاتل بعده لانه سن القتل وسهله لغيره والسابع ان على الناس كلهم معونة ولى المقتول حتى يقيدوه منه والثامن دلالتها على وجوب القود على الجماعة اذا قتلوا واحدا والتاسع دلالة قوله تعالى (فكأنما احيا الناس جميعا) على معونة الولى على قتل القاتل والعاشر دلالته ايضا على قتل من قصد قتل غيره ظلما والله أعلم بالصواب

(باب حد المحاربين)

قال الله تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا) الآية قال أبو بكر قوله تعالى (يحاربون الله) هو مجاز ليس بحقيقة لان الله يستحيل أن يحارب وهو يحتمل وجهين أحدهما انه سمى الذين يخرجون ممتنعين مجاهرين باظهار السلاح وقطع الطريق محاربين لما كانوا بمنزلة من حارب غيره من الناس ومانعه فسموا محاربين تشبيها لهم بالمحاربين من الناس كما قال تعالى (ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله) وقوله (ان الذين يحادون الله ورسوله) ومعنى المشاقة أن يصير كل واحد منهما فى شق يباين صاحبه ومعنى المحادة أن يصير كل واحد منهما فى حد على وجه المفارقة وذلك يستحيل على الله تعالى اذ ليس بذى مكان فيشاق أو يحاد أو تجوز عليه المباينة والمفارقة ولكنه تشبيه بالمعاديين اذ صار كل واحد منهما فى شق وناحية على وجه المباينة وذلك منه على وجه المبالغة فى اظهار المخالفة والمباينة فكذلك قوله تعالى (يحاربون الله) يحتمل أن يكونوا سموا بذلك تشبيها بمظهرى الخلاف على غيرهم ومحاربتهم اياهم من الناس وخصت هذه الفرقة بهذه السمة لخروجها ممتنعة بانفسها لمخالفة أمر الله تعالى وانتهاك الحريم واظهار السلاح ولم يسم بذلك كل عاص لله تعالى اذ ليس بهذه المنزلة فى الامتناع واظهار المغالبة فى أخذ الاموال وقطع الطريق ويحتمل أن يريد الذين يحاربون أولياء الله ورسوله كما قال تعالى (ان الذين يؤذون الله) والمعنى يؤذون أولياء الله ويدل على ذلك انهم لو حاربوا رسول الله لكانوا مرتدين

باظهار محاربة رسول الله صلى الله عليه وسلم * وقد يصح اطلاق لفظ المحاربة لله ولرسوله على من عظمت جريرته بالمجاهرة بالمعصية وان كان من أهل الملة والدليل عليه ماروى زيد بن أسلم عن أبيه ان عمر بن الخطاب رأى معاذا يبكي فقال ما يبكيك قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اليسير من الرياء شرك من عادى أولياء الله فقد بارز الله بالمحاربة فاطلق عليهم اسم المحاربة ولم يذكر الردة ومن حارب مسلما على أخذ ماله فهو معاد لاولياء الله تعالى محارب لله تعالى بذلك وروى اسباط عن السدى عن صبيح مولى أم سلمة عن زيد بن أرقم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعلي وفاطمة والحسن والحسين انا حرب لمن حاربتم سلم لمن سالمتم فاستحق من حاربهم اسم المحارب لله ورسوله وان لم يكن مشركا فثبت بما ذكرنا ان قاطع الطريق يقع عليه اسم المحارب لله عز وجل ولرسوله ويدل عليه ايضا ماروى أشعث عن الشعبي عن سعد بن قيس ان حارثة بن بدر حارب الله ورسوله وسعى في الارض فسادا وتاب من قبل أن يقدر عليه فكتب على رضى الله عنه الى عامله بالبصرة ان حارثة بن بدر حارب الله ورسوله وتاب من قبل أن نقدر عليه فلا تعرضن الا بخير فاطلق عليه اسم المحارب لله ورسوله ولم يرتد وانما قطع الطريق فهذه الاخبار وماذكرنا من معنى الآية دليل على أن هذا الاسم يلحق قطاع الطريق وان لم يكونوا كفارا ولا مشركين مع انه لا خلاف بين السلف والخلف من فقهاء الامصار ان هذا الحكم غير مخصوص باهل الردة وانه فيمن قطع الطريق وان كان من أهل الملة وحكى عن بعض المتاخرين ممن لا يعتد به ان ذلك مخصوص بالمرتدين وهو قول ساقط مردود مخالف للآية واجماع السلف والخلف ويدل على أن المراد به قطع الطريق من أهل الملة قوله تعالى (الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم) ومعلوم ان المرتدين لا يختلف حكمهم في زوال العقوبة عنهم بالتوبة بعد القدرة كما تسقطها عنهم قبل القدرة وقد فرق الله بين توبتهم قبل القدرة أو بعدها وايضا فان الاسلام لا يسقط الحد عمن وجب عليه فعلمنا ان المراد قطاع الطريق من أهل الملة وان توبتهم من الفعل قبل القدرة عليهم هي المسقطة للحد عنهم وايضا فان المرتد يستحق القتل بنفس الردة دون المحاربة والمذكور في الآية من استحق القتل بالمحاربة فعلمنا انه لم يرد المرتد وأيضا ذكر فيه نفي من لم يتب قبل القدرة عليه والمرتد لا ينفى فعلمنا ان حكم الآية جار في أهل الملة وايضا فانه لا خلاف ان أحدا لا يستحق قطع اليد والرجل بالكفر وان الاسير من أهل الردة متى حصل في أيدينا عرض عليه الاسلام فان اسلم والا قتل ولا

تقطع

تقطع يده ولا رجله وايضا فان الآية أوجبت قطع يد المحارب ورجله ولم توجب معه شيا آخر ومعلوم ان المرتد لا يجوز أن تقطع يده ورجله ويخلى سبيله بل يقتل ان لم يسلم والله تعالى قد أوجب الاقتصار بهم فى حال على قطع اليد والرجل دون غيره وايضا ليس من حكم المرتدين الصلب فعلمنا ان الآية فى غير أهل الردة ويدل عليه أيضا قوله تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) وقال فى المحاربين (الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم) فشرط فى زوال الحد عن المحاربين وجود التوبة منهم قبل القدرة عليهم واسقط عقوبة الكفر بالتوبة قبل القدرة وبعدها فلما علم انه لم يرد بالمحاربين أهل الردة فهذه الوجوه التى ذكرناها كلها دالة على بطلان قول من ادعى خصوص الآية فى المرتدين فان قال قائل قد روى قتادة وعبد العزيز بن صهيب وغيرهما عن أنس قال قدم على النبى صلى الله عليه وسلم اناس من عرينة فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لو خرجتم الى ذود نا فشربتم من البانها وابوالها ففعلوا فلما صحوا قاموا الى راعى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقتلوه ورجعوا كفارا واستاقوا ذود رسول الله صلى الله عليه وسلم فارسل فى طلبهم فأتى بهم فقطع ايديهم وارجلهم وسمل أعينهم وتركهم فى الحرة حتى ماتوا * قيل له ان خبر العرنيين مختلف فيه فذكر بعضهم عن أنس نحو ما ذكرنا وزاد فيه انه كان سبب نزول الآية وروى الكلبى عن أبى صالح عن ابن عباس انها نزلت فى أصحاب أبى برزة الاسلمى وكان موادعا للنبى صلى الله عليه وسلم فقطعوا الطريق على قوم جاؤا يريدون الاسلام فنزلت فيهم وروى عكرمة عن ابن عباس انها نزلت فى المشركين فلم يذكر مثل قصة العرنيين وروى عن ابن عمر انها نزلت فى العرنيين ولم يذكر ردة ولا يخلو نزول الآية من أن يكون فى شان العرنيين أو الموادعين فان كان نزولها فى العرنيين وانهم ارتدوا فان نزولها فى شانهم لا يوجب الاقتصار بها عليهم لانه لا حكم للسبب عندنا وانما الحكم عندنا للعموم اللفظ الا أن تقوم الدلالة على الاقتصار به على السبب وأيضا فان من ذكر نزولها فى شان العرنيين فانه ماذكر ان النبى صلى الله عليه وسلم بعد نزول الآية شيا وانما تركهم فى الحرة حتى ماتوا ويستحيل نزول الآية فى الامر بقطع من قد قطع وقتل من قد قتل لان ذلك غير ممكن فعلمنا انهم غير مرادين بحكم الآية ولان الآية عامة فى سائر من يتناوله الاسم غير مقصور الحكم على المرتدين وقد روى همام عن قتادة عن ابن سيرين قال كان امر العرنيين قبل أن ينزل الحدود فاخبر انه كان قبل نزول الآية ويدل عليه ان النبى صلى الله عليه وسلم سمل أعينهم وذلك منسوخ بنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن المثلة وأيضا

مطلب الحكم لعموم اللفظ الا أن تقوم الدلالة على الاقتصار به على سبب

لماكان نزول الآية بعد قصة العرنيين واقتصر فيها على ماذكر ولم يذكر سمل الاعين فصار سمل الاعين منسوخا بالآية لانه لو كان حدا معه لذكره وهو مثل ماروى فى خبر عبادة فى البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب الجلد والرجم ثم أنزل الله تعالى (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) فصار الحد هو مافى الآية دون غيره وصار النفى منسوخا بها ومما يدل على أن الآية لم تنزل فى العرنيين وانها نزلت بعدهم ان فيها ذكر القتل والصلب وليس فيها ذكر سمل الاعين وغير جائز أن تكون الآية نزلت قبل اجراء الحكم عليهم وان يكونوا مرادين بها لانه لو كان كذلك لاجرى النبى صلى الله عليه وسلم حكمها عليهم فلما لم يصلبوا وسملهم دل على أن حكم الآية لم يكن ثابتا حينئذ فثبت بذلك ان حكم الآية غير مقصور على المرتدين وانه عام فى سائر المحاربين

ذكر الاختلاف فى ذلك

واختلف السلف وفقهاء الامصار فى حكم الآية من وجوه انا ذاكرها بعد اتفاقهم على أن حكم الآية جار فى أهل الملة اذا قطعوا الطريق فروى الحجاج بن ارطاة عن عطية العوفى عن ابن عباس فى قوله تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا) الآية قال اذا حارب الرجل فقتل وأخذ المال قطعت يده ورجله من خلاف وقتل وصلب فان قتل ولم يأخذ المال قتل وان أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف واذا لم يقتل ولم يأخذ المال نفى وروى أبو حنيفة عن حماد عن ابراهيم فى الرجل يقطع الطريق ويأخذ المال ويقتل ان الامام فيه بالخيار ان شاء قطع يده ورجله من خلاف وقتله وصلبه وان شاء صلبه ولم يقطع يده ولا رجله وان شاء قتله ولم يصلبه فان أخذ مالا ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وان لم يأخذ مالا ولم يقتل عزر ونفى من الارض ونفيه حبسه وفى رواية أخرى أوجع عقوبة وحبس حتى يحدث خيرا وهو قول الحسن رواية وسعيد بن جبير وحماد وقتادة وعطاء الخراسانى فهذا قول السلف الذين جعلوا حكم الآية على الترتيب وقال الآخرون الامام مخير فيهم اذا خرجوا المجرى عليهم أى هذه الاحكام شاء وان لم يقتلوا ولم يأخذوا مالا وممن قال ذلك سعيد بن المسيب ومجاهد والحسن رواية وعطاء بن ابى رباح وقال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد اذا قتل المحاربون ولم يعدوا ذلك قتلوا وان اخذوا المال ولم يعدوا ذلك قطعت ايديهم وارجلهم من خلاف لا خلاف بين اصحابنا فى ذلك فان قتلوا واخذوا المال فان ابا حنيفة قال للامام اربع خيارات ان شاء قطع ايديهم وارجلهم

وقتلهم

وقتلهم وان شاء قطع ايديهم وارجلهم وصلبهم وان شاء صلبهم وان شاء قتلهم وترك القطع وقال ابو يوسف ومحمد اذا قتلوا واخذوا المال فانهم يصلبون ويقتلون ولا يقطعون وروى عن ابي يوسف في الاملاء انه قال ان شاء قطع يده ورجله وصلبه فاما الصلب فلا اعفيه منه * وقال الشافعي في قطاع الطريق اذا قتلوا واخذوا المال قتلوا وصلبوا واذا قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا واذا اخذوا المال ولم يقتلوا قطعت ايديهم وارجلهم من خلاف واذا اخافوا السبيل نفوا واذا هربوا طلبوا حتى يؤخذوا فيقام عليهم الحدود الا من تاب قبل ان تقدر عليه سقط عنه الحد ولا يسقط حقوق الآدميين ويحتمل ان يسقط كل حق لله تعالى بالتوبة ويقطع من اخذ ربع دينار فصاعدا * وقال مالك اذا اخذ المحارب المخيف للسبيل فان الامام مخير في اقامة اي الحدود التي امر الله تعالى بها قتل المحارب اولم يقتل اخذ مالا اولم ياخذ الامام مخير في ذلك ان شاء قتله وان شاء قطعه خلافا وان شاء نفاه ونفيه حبسه حتى يظهر توبة فان لم يقدر على المحارب حتى ياتيه تائبا وضع عنه حد المحاربة القتل والقطع والنفي واخذ بحقوق الناس * وقال الليث بن سعد الذي يقتل وياخذ المال يصلب فيطعن بالحربة حتى يموت والذي يقتل فانه يقتل بالسيف وقال ابو الزناد في المحاربين ما يصنع الوالي فيهم فهو صواب من قتل او صلب او قطع او نفي * قال ابو بكر الدليل على ان حكم الآية على الترتيب الذي ذكرنا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير نفس فنفى صلى الله عليه وسلم قتل من خرج عن هذه الوجوه الثلاثة ولم يخصص فيه قاطع الطريق فانتفى بذلك قتل من لم يقتل من قطاع الطريق واذا انتفى قتل من لم يقطع وجب قطع يده ورجله اذا اخذ المال وهذا لا خلاف فيه * فان قيل روى ابراهيم بن طهمان عن عبد العزيز بن رفيع عن عبيد بن عمير عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث زنا بعد احصان ورجل قتل رجلا فقتل به ورجل خرج محاربا لله ولرسوله فيقتل أو يصلب أو ينفى من الارض * قيل له قد روى هذا الحديث من وجوه صحاح ولم يذكر فيه قتل المحارب ورواه عثمان وعبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يذكر فيه قتل المحارب والصحيح منها ما لم يذكر ذلك فيه لان المرتد لا محالة مستحق للقتل بالاتفاق وهو احد الثلاثة المذكورين في خبر هؤلاء فلم يبق من الثلاثة غيرهم ويكون المحارب اذا لم يقتل خارجا منهم وان صح ذكر المحارب فيه فالمعنى فيه اذا قتل حتى يكون موافقا للاخبار الاخر

وتكون فائدته جواز قتله على وجه الصلب * فان قيل فقد ذكر فيه أو ينفى من الارض قيل له لا يمتنع أن يكون مبتدأ قد أضمر فيه ان لم يقتل فان قيل فقد يقتل الباغى وان لم يقتل وهو خارج عن الثلاثة المذكورين فى الخبر قيل له ظاهر الخبر ينفى قتله وانما قتلناه بدلالة الاتفاق وبقى حكم الخبر فى نفى قتل المحارب الا أن يقتل على العموم وايضا فان الخبر انما ورد فيمن استحق القتل بفعل سبق منه واستقر حكمه عليه كالزانى المحصن والمرتد والقاتل والباغى لا يستحق القتل على هذا الوجه وانما يقتل على وجه الدفع الا ترى انه لو قعد فى بيته ولم يقاتل لم يقتل وان كان معتقد المقالة أهل البغى فثبت بما وصفنا ان حكم الآية على الترتيب على الوجه الذى بينا لا على التخيير ويدل على أن فى الآية ضميرا ولا تخيير فيها اتفاق الجميع على انهم لو أخذوا المال ولم يقتلوا لم يجز للامام ان ينفيه ويترك قطع يده ورجله وكذلك لو قتلوا او أخذوا المال لم يجز للامام أن يعفيه من القتل أو الصلب ولو كان الامر على ما قال القائلون بالتخيير لكان التخيير ثابتا فيما اذا أخذوا المال وقتلوا أو أخذوا المال ولم يقتلوا فلما كان ذلك على ما وصفنا ثبت ان فى الآية ضميرا وهو أن يقتلوا ان قتلوا أو يصلبوا ان قتلوا او أخذوا المال أو تقطع ايديهم وأرجلهم من خلاف ان اخذوا المال ولم يقتلوا أو ينفوا من الارض ان خرجوا ولم يفعلوا اشيا من ذلك حتى ظفر بهم * واحتج القائلون بالتخيير بظاهر الآية وبقوله تعالى (من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الارض فكأنما قتل الناس جميعا) فدل على أن الفساد فى الارض بمنزلة قتل النفس فى باب وجوب قتله والمحاربون مفسدون فى الارض بخروجهم وامتناعهم واخافتهم السبيل وان لم يقتلوا ولم يأخذوا مالا وليس ماذكروه بموجب للتخيير مع قيام الدلالة على ضمير الآية وتعلق الحكم به دون مقتضى ظاهرها وهو ماقدمنا من أنها لو كانت موجبة للتخيير ولم يكن فيها ضمير لكان الخيار باقيا اذا قتلوا وأخذوا المال فى العدول عن قتلهم وقطعهم الى نفيهم فلما ثبت انه غير جائز العدول عن القتل والقطع فى هذه الحال صح ان معناها ان يقتلوا ان قتلوا أو يصلبوا ان قتلوا واخذوا المال أو تقطع ايديهم وأرجلهم من خلاف ان أخذوا المال * فان قال قائل انما وجب قتلهم اذا قتلوا وقطعهم اذا أخذوا المال ولم يجز العدول عنه الى النفى لان القتل على الانفراد يستحق به القتل وان لم يكن محاربا وأخذ المال يستحق به القطع اذا كان سارقا فلذلك لم يجز فى هذه الحال العدول الى النفى وترك القتل أو القطع * قيل له قتل المحارب فى هذه الحال وقطعه حد ليس على وجه القود ألا ترى ان عفو الاولياء غير جائز فيه فثبت انه انما يستحق ذلك على وجه الحد لانه

قتل

قتل على وجه المحاربة ووجب قطعه لاخذه المال على وجه المحاربة فاذا لم يقتل ولم ياخذ مالا لم يجز أن يقتل ولا يقطع لانه لو كان القتل واجبا حدا لما جاز العدول عنه الى النفى وكذلك القطع كما انهم اذا قتلوا وأخذوا المال لم يجز العدول عن القتل أو القطع الى النفى اذ كان وجوب ذلك على وجه الحد وفى ذلك دليل على ان المحارب لا يستحق القتل الا اذا قتل ولا القطع الا اذا أخذ المال ويصلح أن يكون ذلك دليلا مبتدأ لان القتل اذا وجب حدا لم يجز العدول عنه الى غيره وكذلك القطع كالزانى والسارق فلما جاز للامام أن يعدل على قتل المحارب الذى لم يقتل الى النفى علمنا انه غير مستحق للقتل بنفس الخروج وكما لو قتل لم يجز أن يعفى عن قتله فلو كان يستحق القتل بنفس المحاربة لما جاز أن يعدل عنه كما لم يجز أن يعدل عنه اذا قتل . واما قوله تعالى (من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الارض) وتسويته بين قتل النفس بغير النفس وبين الفساد فى الارض فانما المراد الفساد فى الارض الذى يكون معه قتل أو قتله فى حال اظهار الفساد فيقتل على وجه الدفع ونحن قد نقتل المحارب الذى لم يقتل على وجه الدفع وانما الكلام فيمن صار فى يد الامام قبل أن يتوب هل يجوز أن يقتله اذا لم يقتل فاما على وجه الدفع فلا خلاف فيه فجائز أن يكون المراد من قوله تعالى (أو فساد فى الارض) على هذا الوجه لان الفساد فى الارض لو كان يستحق به القتل لما جاز العدول عنه الى النفى فلما جاز عند الجميع نفيه دل على أنه غير مستحق للقتل فصح بما وصفنا قول من قال بايجاب ترتيب حكم الآية على الوجه الذى ذكرنا وأيضا فان الوصول الى القتل لا يستحق باخذ المال ولا القصد له ومعلوم ان المحاربين انما خرجوا لاخذ المال فان كان القتل غير مستحق لاخذ المال فى الاصول فالقصد لاخذه اولى أن لا يستحق به القتل على وجه الحد فاذا خرج المحاربون وقتلوا قتلوا حدا لاجل القتل وليس قتلهم هذا لان القتل يستحق به القتل فى الاصول الا أنه لما قتله على جهة اظهار الفساد فى الارض تاكد حكمه بان أوجب قتله حدا على أنه حق لله تعالى لا يجوز فيه عفو الاولياء فان أخذوا المال ولم يقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف لما فى الآية من ذكر ذلك وقطع اليد والرجل يستحق باخذ المال فى الاصول الا ترى ان السارق تقطع يده فان عاد فسرق قطعت رجله الا أنه غلظت عقوبته حين كان أخذه للمال على وجه الفساد فى الارض فان قتل وأخذ فالامام فيه بالخيار على ماذكرنا من اختلاف أصحابنا فيه فكان عند أبى حنيفة له أن يجمع عليه قطع اليد والرجل والصلب والقتل واخذ المال على وجه المحاربة صار جميع ذلك حدا واحدا الا ترى ان القتل فى هذا الموضع مستحق

على وجه الحد كالقطع وان عفو الاولياء فيه لا يجوز فدل ذلك على انهما جميعا حد وحد فلذلك كان للامام أن يجمعهما جميعا وله أن يقتلهم فيدخل فيه قطع اليد والرجل وذلك لانه لم يؤخذ على الامام الترتيب فى التبدئة ببعض ذلك دون بعض فله أن يبدأ بالقتل أو بالقطع فان قال قائل هلا قتلته واسقطت القطع كمن سرق وقتل انه يقتل ولا يقطع قيل له لما بينا من ان جميع ذلك حد واحد مستحق بسبب واحد وهو القتل وأخذ المال على وجه المحاربة وأما السرقة والقتل فكل واحد منهما مستحق بسبب غير السبب الذى به استحق الآخر وقد أمرنا بدرء الحدود ما استطعنا فلذلك بدأنا بالقتل لندرأ أحد الحدين وليس فى مسئلتنا درء أحد الحدين وانما هو حد واحد فلم يلزمنا اسقاط بعضه وايجاب بعض وهو مخير أيضا بين أن يقتله صلبا وبين الاقتصار على القتل دون الصلب لقوله تعالى (ان يقتلوا أو يصلبوا) وذكر أبو جعفر الطحاوى ان الصلب المذكور فى آية المحارب هو الصلب بعد القتل فى قول أبى حنيفة وكان أبو الحسن الكرخى يحكى عن أبى يوسف انه يصلب ثم يقتل يبعج بطنه برمح أو غيره فيقتل وقال ابو الحسن هذا هو الصحيح وصلبه بعد القتل لا معنى له لان الصلب عقوبة وذلك يستحيل فى الميت فقيل له لم لا يجوز أن يصلب بعد القتل ردعا لغيره فقال لان الصلب اذا كان موضوعه للتعذيب والعقوبة لم يجز ايقاعه الا على الوجه الموضوع فى الشريعة * فان قال قائل اذا كان الله تعالى انما أوجب القتل أو الصلب على وجه التخيير فكيف يجوز جمعهما عليه * قيل له أراد قتلا على غير وجه الصلب اذا قتل ولم يأخذ المال وأراد قتلا على وجه الصلب اذا قتل وأخذ المال فغلظت العقوبة عليه فى صفة القتل لجمعه بين القتل وأخذ المال وروى مغيرة عن ابراهيم قال يترك المصلوب من المحاربين على الخشبة يوما وقال يحيى بن آدم ثلاثة أيام * واختلف فى النفى فقال أصحابنا هو حبسه حيث يرى الامام وروى مثله عن ابراهيم وروى عن ابراهيم رواية اخرى وهو ان نفيه طلبه وقال مالك ينفى الى بلد آخر غير البلد الذى يستحق فيه العقوبة فيحبس هناك وقال مجاهد وغيره هو أن يطلب الامام الحد عليه حتى يخرج عن دار الاسلام. قال أبو بكر فامامن قال انه ينفى عن كل بلد يدخل فهو انما ينفيه عن البلد الذى هو فيه والاقامة فيه وهو حينئذ غير منفى من التصرف فى غيره فلا معنى لذلك ولا معنى أيضا لحبسه فى بلد غير بلده اذ الحبس يستوى فى البلد الذى أصاب فيه وفى غيره فالصحيح اذا حبسه فى بلده وأيضا فلا يخلو قوله تعالى (أو ينفوا من الارض) من أن يكون المراد به نفيه من جميع الارض وذلك محال لانه لا يمكن نفيه من جميع

الارض الا بان يقتل ومعلوم انه لم يرد بالنفي القتل لانه قد ذكر في الآية القتل مع النفي أو يكون مراده نفيه من الارض التي خرج منها محاربا من غير حبسه لانه معلوم ان المراد بما ذكره زجره عن اخافة السبيل وكف اذاه عن المسلمين وهو اذا صار الى بلد آخر فكان هناك مخلا كانت معرته قائمة على المسلمين اذا كان تصرفه هناك كتصرفه في غيره أو ان يكون المراد نفيه عن دار الاسلام وذلك ممتنع أيضا لانه لا يجوز نفي المسلم الى دار الحرب لما فيه من تعريضه للردة ومصيره الى أن يكون حربيا فثبت ان معنى النفي هو نفيه عن سائر الارض الا موضع حبسه الذي لا يمكنه فيه العبث والفساد وقوله تعالى (ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم) يدل على ان اقامة الحد عليه لا تكون كفارة لذنوبه لاخبار الله تعالى بوعيده في الآخرة بعد اقامة الحد عليهم قوله تعالى (الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم) استثناء لمن تاب منهم من قبل القدرة عليهم واخراج لهم من جملة من أوجب الله عليه الحد لان الاستثناء انما هو اخراج بعض ما انتظمته الجملة منها كقوله تعالى (الا آل لوط انا لمنجوهم أجمعين الا امرأته) فاخرج آل لوط من جملة المهلكين واخرج المرأة بالاستثناء من جملة المنجين وكقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس) فكان ابليس خارجا من جملة الساجدين فكذلك لما استثناهم من جملة من أوجب عليهم الحد اذا تابوا قبل القدرة عليهم فقد نفى ايجاب الحد عليهم وقد أكد ذلك بقوله تعالى (فاعلموا ان الله غفور رحيم) كقوله تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) عقل بذلك سقوط عقوبات الدنيا والآخرة عنهم فان قال قائل قد قال في السرقة (فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم) ومع ذلك فليست توبة السارق مسقطة للحد عنه قيل له لانه لم يستثنهم من جملة من أوجب عليهم الحد وانما أخبر ان الله غفور رحيم لمن تاب منهم وفي آية المحاربين استثناء يوجب اخراجهم من الجملة وأيضا فان قوله تعالى (فمن تاب من بعد ظلمه واصلح) يصح أن يكون كلاما مبتدأ مستغنيا بنفسه عن تضمينه بغيره وكل كلام اكتفى بنفسه لم نجعله مضمنا بغيره الا بدلالة وقوله تعالى (الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) مفتقر في صحته الى ما قبله فمن اجل ذلك كان مضمنا به * ومتى سقط الحد المذكور في الآية وجبت حقوق الآدميين من القتل والجراحات وضمان الاموال واذا وجب الحد سقط ضمان حقوق الآدميين في المال والنفس والجراحات وذلك لان وجوب الحد بهذا الفعل يسقط ما تعلق به من حق الآدمي كالسارق اذا سرق وقطع لم يضمن السرقة

مطلب اقامة الحد على قاطع الطريق لا تكون كفارة لذنوبه

مطلب اذا سقط الحد وجب ضمان المال

وكالزانى اذا وجب عليه الحد لم يلزمه المهر وكالقاتل اذا وجب عليه القود لم يلزمه ضمان المال كذلك المحاربون اذا وجب عليهم الحد سقطت حقوق الآدميين فاذا سقط الحد عن المحارب وجب ضمان ما تناوله من مال أو نفس كالسارق اذا درئ عنه الحد وجب عليه ضمان المال وكالزانى اذا سقط عنه الحد لزمه المهر واختلف فى الموضع الذى يكون به محاربا فقال أبو حنيفة من قطع الطريق فى المصر ليلا أو نهارا أو بين الحيرة والكوفة ليلا أو نهارا فلا يكون قاطعا للطريق ولا يكون قاطعا للطريق الا فى الصحارى وحكى أصحاب الاملاء عن أبي يوسف ان الامصار وغيرها سواء وهم المحاربون يقام حدهم وروى عن أبي يوسف فى اللصوص الذين يكبسون الناس ليلا فى دورهم فى المصر انهم بمنزلة قطاع الطريق يجرى عليهم احكامهم وحكى عن مالك أنه لا يكون محاربا حتى يقطع على ثلاثة أميال من القرية وذكر عنه أيضا قال المحاربة أن يقاتلوا على طلب المال من غير نائرة ولم يفرق ههنا بين المصر وغيره وقال الشافعى قطاع الطريق الذين يعرضون بالسلاح للقوم حتى يغصبوهم المال والصحارى والمصر واحد وقال الثورى لا يكون محاربا بالكوفة حتى يكون خارجا منها * قال ابو بكر روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا قطع على خائن ولا مختلس فنفى عليه السلام القطع عن المختلس والمختلس هو الذى يختلس الشئ وهو غير ممتنع فوجب بذلك اعتبار المنعة من المحاربين وانهم متى كانوا فى موضع لا يمكنهم أن يمتنعوا او قد يلحق من قصدوه الغوث من قبل المسلمين أن لا يكونوا محاربين وأن يكونوا بمنزلة المختلس والمنتهب كالرجل الواحد اذا فعل ذلك فى المصر فيكون مختلسا غاصبا لا يجرى عليه أحكام قطاع الطريق واذا كانت جماعة ممتنعة فى الصحراء فهؤلاء يمكنهم أخذ أموال السابلة قبل أن يلحقهم الغوث فباينوا بذلك المختلس ومن ليس له امتناع فى احكامهم ولو وجب أن يستوى حكم المصر وغيره لوجب استواء حكم الرجل الواحد والجماعة ومعلوم أن الرجل الواحد لا يكون محاربا فى المصر لعدم الامتناع منه فكذلك ينبغى ان يكون حكم الجماعة فى المصر لفقد الامتناع منهم على اهل المصر واما اذا كانوا فى الصحراء فهم ممتنعون غير مقدور عليهم الا بالطلب والقتال فلذلك اختلف حكمهم وحكم من فى المصر فان قال قائل ان كان الاعتبار بما ذكرت فواجب ان يكون العشرة من اللصوص اذا اعترضوا قافلة فيها الف رجل غير محاربين اذ قد يمكنهم الامتناع عليهم قيل له صاروا محاربين بالامتناع والخروج سواء قصدوا القافلة او لم يقصدوها فلا يزول عنهم هذا الحكم بعد ذلك بكون القافلة ممتنعة منهم كما لا يزول بكون اهل الامصار ممتنعين منهم

واجرى ابو يوسف على اللصوص فى المصر حكم المحاربين لامتناعهم والخروج على وجه المحاربة لاخذ المال فلا يختلف حكمهم بالمصر وغيره كما ان سائر ما يوجب الحد من الزنا والسرقة والقذف والقتل لا يختلف احكام فاعليها بالمصر وغيره

﴿فصل﴾ واعتبر اصحابنا فى ايجاب قطع المحارب مقدار المال الماخوذ بان يصيب كل واحد منهم عشرة دراهم واعتبر الشافعى ربع دينار كما اعتبره فى قطع السارق ولم يعتبره مالك لانه يرى اجراء الحكم عليهم بالخروج قبل اخذ المال

﴿فصل﴾ وقال اصحابنا اذا كان الذى ولى القتل واخذ المال بعضهم كان حكم جميعهم حكم المحاربين يجرى الحكم عليهم وذلك لان حكم المحاربة والمنعة لم يحصل الا باجتماعهم جميعا فلما كان السبب الذى تعلق به حكم المحاربة وهو المنعة حصل باجتماعهم جميعا وجب ان لا يختلف حكم من ولى القتل منهم ومن كان عونا او ظهيرا والدليل عليه ان الجيش اذا غنموا من اهل الحرب لم يختلف فيه حكم من ولى القتال منهم ومن كان منهم ردأ او ظهيرا ولذلك لم يختلف حكم من قتل بعصا او بسيف اذ كان من لم يل القتال يجرى عليه الحكم

(باب قطع السارق)

قال الله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) روى سفيان عن جابر عن عامر قال قراءة عبد الله فاقطعوا ايديهما وروى ابن عوف عن ابراهيم فى قراءتنا فاقطعوا ايمانهما * قال ابو بكر لم تختلف الامة فى ان اليد المقطوعة باول سرقة هى اليمين فعلمنا ان مراد الله تعالى بقوله (ايديهما) ايمانهما فظاهر اللفظ فى جمعه الايدى من الاثنين يدل على ان المراد اليد الواحدة من كل واحد منهما كقوله تعالى (ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما) لما كان لكل واحد منهما قلب واحد اضافه اليهما بلفظ الجمع كذلك لما اضاف الايدى اليهما بلفظ الجمع دل على ان المراد احدى اليدين من كل واحد منهما وهى اليمنى * وقد اختلف فى قطع اليسرى فى المرة الثالثة وفى قطع الرجل اليمنى فى الرابعة وسنذكره فيما بعد ان شاء الله تعالى ولم تختلف الامة فى خصوص هذه الآية لان اسم السارق يقع على سارق الصلاة قال النبى صلى الله عليه وسلم ان اسوأ الناس سرقة هو الذى يسرق صلاته قيل له يا رسول الله وكيف يسرق صلاته قال لا يتم ركوعها وسجودها ويقع على سارق اللسان روى ليث ابن سعد قال حدثنا يزيد بن أبى حبيب عن أبى الخير مرثد بن عبد الله عن أبى رهم عن

النبي صلى الله عليه وسلم قال اسرق السارق الذي يسرق لسان الامير فثبت بذلك انه لم يرد كل سارق والسرقة اسم لغوى مفهوم المعنى عند أهل اللسان بنفس وروده غير محتاج الى بيان وكذلك حكمه فى الشرع وانما علق بهذا الاسم حكم القطع كالبيع والنكاح والاجارة وسائر الامور المعقولة معانيها من اللغة قد علقت بها أحكام يجب اعتبار عمومها بوجود الاسم الا ما قام دليل خصوصه فلو خلينا وظاهر قوله (السارق والسارقة) لوجب اجراء الحكم على الاسم الا ما خصه الدليل الا انه قد ثبت عندنا ان الحكم متعلق بمعنى غير الاسم يجب اعتباره فى ايجابه وهو الحرز والمقدار فهو مجمل من جهة المقدار يحتاج الى بيان من غيره فى اثباته فلا يصح من أجل ذلك اعتبار عمومه فى ايجاب القطع فى كل مقدار والدليل على اجماله وامتناع اعتبار عمومه ما حدثنا عبد الباقى قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا عبد الرحمن بن المبارك قال حدثنا وهيب عن أبى واقد قال حدثنى عامر بن سعد عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقطع يد السارق الا فى ثمن المجن وروى ابن لهيعة عن أبى النصر عن عمرة عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تقطع يد السارق الا فيما بلغ ثمن المجن فما فوقه وروى سفيان عن منصور عن مجاهد عن عطاء عن ايمن الحبشى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أدنى ما يقطع فيه السارق ثمن المجن فثبت بهذه الاخبار ان حكم الآية فى ايجاب القطع موقوف على ثمن المجن فصار ذلك كوروده مع الآية مضموما اليها وكان تقديرها والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اذا بلغت السرقة ثمن المجن وهذا لفظ مفتقر الى البيان غير مكتف بنفسه فى اثبات الحكم وما كان هذا سبيله لم يصح الاحتجاج بعمومه ووجه آخر يدل على اجمالها فى هذا الوجه وهو ما روى عن السلف فى تقويم المجن فروى عن عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو وأيمن الحبشى وابى جعفر وعطاء وابراهيم فى آخرين ان قيمته كانت عشرة دراهم وقال ابن عمر قيمته ثلاثة دراهم وقال أنس وعروة والزهرى وسليمان بن يسار قيمته خمسة دراهم وقالت عائشة ثمن المجن ربع دينار ومعلوم انه لم يكن ذلك تقويما منهم لسائر المجان لانها تختلف كاختلاف الثياب وسائر العروض فلا محالة ان ذلك كان تقويما للمجن الذى قطع فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعلوم ايضا انهم لم يحتاجوا الى تقويمه من حيث قطع فيه النبي صلى الله عليه وسلم اذ ليس فى قطع النبي صلى الله عليه وسلم فى شيء بعينه دلالة على نفى القطع عما دونه كما ان قطعه السارق فى المجن غير دال على أن حكم القطع مقصور عليه دون غيره اذ كان ما فعله بعض ما تناوله لفظ العموم على حسب

حدوث الحادثة فاذا الاحالة قد كان من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف لهم حين قطع السارق على نفي القطع فيما دونه فدل ذلك على اجمال حكم الآية في المقدار كدلالة الاخبار التي قدمناها لفظا من نفي القطع عما دونه قيمة المجن فلم يجز من أجل ذلك اعتبار عموم الآية في اثبات المقدار ووجب طلب معرفة قيمة المجن الذي قطع فيه النبي صلى الله عليه وسلم وليس اجمالها في المقدار بموجب اجمالها في سائر الوجوه من الحرز وجنس المقطوع فيه وغير ذلك بل جائز أن يكون عموما في هذه الوجوه مجملا في حكم المقدار فحسب كما أن قوله تعالى (خذ من اموالهم صدقة) عموم في جهة الاموال الموجب فيها الصدقة مجمل في المقدار الواجب منها وكان شيخنا أبو الحسن يذهب الى ان الآية مجملة من حيث علق فيها الحكم بمعان لا يقتضيها اللفظ من طريق اللغة وهو الحرز والمقدار والمعاني المعتبرة في ايجاب القطع متى عدم منها شيء لم يجب القطع مع وجود الاسم لان اسم السرقة موضوع في اللغة لاخذ الشيء على وجه الاستخفاء ومنه قيل سارق اللسان وسارق الصلاة تشبيها باخذ الشيء على وجه الاستخفاء والاصل فيه ماذكرنا وهذه المعاني التي ذكرنا اعتبارها في ايجاب القطع لم يكن الاسم موضوعا لها في اللغة وانما ثبت ذلك من جهة الشرع فصارت السرقة في الشرع اسما شرعيا لا يصح الاحتجاج بعمومه الا فيما قامت دلالته * واختلف في مقدار ما يقطع فيه السارق فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد والثوري لا قطع الا في عشرة دراهم فصاعدا أو قيمتها من غيرها وروى عن أبي يوسف ومحمد انه لا قطع حتى تكون قيمة السرقة عشرة دراهم مضروبة وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة انه اذا سرق ما يساوي عشرة دراهم مما يجوز بين الناس قطع وقال مالك والاوزاعي والليث والشافعي لا قطع الا في ربع دينار فصاعدا قال الشافعي فلو غلت الدراهم حتى يكون الدرهمان بدينار قطع في ربع دينار وان كان ذلك نصف درهم وان رخصت الدنانير حتى يكون الدينار بمائة درهم قطع في ربع دينار وذلك خمسة وعشرون درهما وروى عن الحسن البصري انه قال يقطع في درهم واحد وهو قول شاذ قد اتفق الفقهاء على خلافه وقال انس بن مالك وعروة والزهري وسليمان بن يسار لا يقطع الا في خمسة دراهم وروى نحوه عن عمر وعلي انهما قالا لا يقطع الا في خمسة وقال ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وايمن الحبشي وأبو جعفر وعطاء وابراهيم لا قطع الا في عشرة دراهم قال ابن عمر يقطع في ثلاثة دراهم وروى عن عائشة القطع في ربع دينار وروى عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة قالا لا تقطع اليد الا في اربعة دراهم * والاصل في ذلك انه لما ثبت باتفاق الفقهاء من السلف ومن

بعدهم ان القطع لا يجب الا في مقدار متى قصر عنه لم يجب وكان طريق اثبات هذا الضرب من المقادير التوقيف أو الاتفاق ولم يثبت التوقيف فيما دون العشرة وثبت الاتفاق في العشرة اثبتناها ولم نثبت ما دونها لعدم التوقيف والاتفاق فيه ولا يصح الاحتجاج بعموم قوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) لما بينا انه مجمل بما اقترن اليه من توقيف الرسول عليه السلام على اعتبار ثمن المجن ومن اتفاق السلف على ذلك أيضا فسقط الاحتجاج بعمومه ووجب الوقوف عند الاتفاق في القطع في العشرة ونفيه عما دونها لما وصفنا وقد رويت اخبار توجب اعتبار العشرة في ايجاب القطع منها ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل قال حدثني ابي قال حدثنا نصر ابن ثابت عن الحجاج عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ لا قطع فيما دون عشرة دراهم وقد سمعنا أيضا في سنن ابن قانع حديثا رواه باسناده عن زحر بن ربيعة عن عبد الله بن مسعود ان النبي ﷺ قال لا تقطع اليد الا في دينار اوعشرة دراهم وقال عمرو بن شعيب قلت لسعيد بن المسيب ان عروة والزهري وسليمان بن يسار يقولون لا تقطع اليد الا في خمسة دراهم فقال اما هذا فقد مضت السنة فيه من رسول الله ﷺ عشرة دراهم قاله ابن عباس وايمن الحبشي وعبد الله بن عمر وقالوا كان ثمن المجن عشرة دراهم فان احتجوا بما روى عن ابن عمر وانس ان النبي ﷺ قطع في مجن قيمته ثلاثة دراهم وبما روى عن عائشة ان النبي ﷺ قال تقطع يد السارق في ربع دينار قيل له اما حديث ابن عمر وانس فلا دلالة فيه على موضع الخلاف لانهما قوماه ثلاثة دراهم وقد قومه غيرهما عشرة فكان تقديم الزائد اولى واما حديث عائشة فقد اختلف في رفعه وقد قيل ان الصحيح منه انه موقوف عليها غير مرفوع الى النبي ﷺ لان الاثبات من الرواة رووه موقوفا وروى يونس عن الزهري عن عروة عن عائشة ان رسول الله ﷺ قال لا تقطع يد السارق الا في ثمن المجن ثلث دينار او نصف دينار فصاعدا وروى هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان يد السارق لم تكن تقطع في عهد رسول رسول الله ﷺ في ادنى من ثمن المجن وكان المجن يومئذ له ثمن ولم تكن تقطع في الشيء التافه فهذا يدل على ان الذي كان عند عائشة من ذلك القطع في ثمن المجن وانه لم يكن عندها عن النبي ﷺ غير ذلك اذ لو كان عندها عن رسول الله في ذلك شيء معلوم المقدار من الذهب أو الفضة لم تكن بها حاجة الى ذكر ثمن المجن اذ كان ذلك مدركا من جهة الاجتهاد ولا حظ للاجتهاد مع النص وهذا يدل ايضا على ان ما روى عنها مرفوعا الى النبي ﷺ ان ثبت فانما هو تقدير منها الثمن لمجن اجتهادا وقد روى حماد بن زيد

عن

عن ايوب عن عبد الرحمن بن القاسم عن عمرة عن عائشة قالت تقطع يد السارق فى ربع دينار فصاعدا قال ايوب وحدث به يحيي عن عمرة عن عائشة ورفعه فقال له عبد الرحمن ابن القاسم انها كانت لا ترفعه فترك يحيي رفعه فهذا يدل على ان من رواه مرفوعا انما سمعه من يحيي قبل تركه الرفع ثم لو ثبت هذا الحديث لعارضه ما قدمناه من الرواية عن النبي ﷺ من وجوه مختلفة فى نفى القطع عن سارق ما دون العشرة وكان يكون حينئذ خبرنا اولى لما فيه من حظر القطع عما دونها وخبرهم مبيح له وخبر الحظر اولى من خبر الاباحة وقد روى عن النبي ﷺ انه قال لعن الله السارق يسرق الحبل فيقطع فيه ويسرق البيضة فيقطع فيها فربما ظن بعض من لا روية له انه يدل على ان ما دون العشرة يقطع فيه لذكر البيضة والحبل وهما فى العادة اقل قيمة من عشرة دراهم وليس ذلك على ما يظنه لان المراد بيضة الحديد وقد روى عن على بن أبي طالب ان النبي ﷺ قطع فى بيضة من حديد قيمتها احد وعشرون درهما ولانه لا خلاف بين الفقهاء ان سارق بيضة الدجاج لا قطع عليه واما الحبل فقد يكون مما يساوى العشرة والعشرين واكثر من ذلك

مطلب
خبر الحظر أولي من خبر الاباحة

﴿فصل﴾ واما اعتبار الحرز فالاصل فيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم لا قطع على خائن رواه ابن عباس وجابر وهو يشتمل على نفى القطع فى جميع ما ائتمن الانسان فيه فمنها ان الرجل اذا ائتمن غيره على دخول بيته ولم يحرز منه ماله لم يجب عليه القطع اذا خانه لعموم لفظ الخبر ويصير حينئذ بمنزلة المودع والمضارب وقد نفى النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لا قطع على خائن وجوب القطع على جاحد الوديعة والمضاربة وسائر الامانات ويدل ايضا على نفى القطع عن المستعير اذا جحد العارية وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قطع المرأة التى كانت تستعير المتاع وتجحده فلا دلالة فيه على وجوب القطع على المستعير اذا خان اذ ليس فيه انه قطعها لاجل جحودها للعارية وانما ذكر جحود العارية تعريفا لها اذ كان ذلك معتادا منها حتى عرفت به فذكر ذلك على وجه التعريف وهذا مثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للرجلين أحدهما يحجم الآخر فى رمضان افطر الحاجم والمحجوم فذكر الحجامة تعريفا لهما والافطار واقع بغيرها وقد روى فى اخبار صحيحة ان قريشا اهمهم شان المرأة المخزومية التى سرقت وهى هذه المرأة التى ذكر فى الخبر انها كانت تستعير المتاع وتجحده فبين فى هذه الاخبار انه قطعها لسرقتها ويدل على اعتبار الحرز ايضا حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه سئل عن حريسة الجبل فقال فيها غرامة مثلها وجلدات نكال

مطلب
فى معنى قوله عليه السلام لا قطع على خائن

مطلب
فى تاويل ما ورد عنه عليه السلام من انه قطع يد امرأة التى كانت تستعير المتاع وتجحده

فاذا اواها المراح و بلغ ثمن المجن ففيه القطع وقال ليس فى الثمر المعلق قطع حتى ياويه الجرين فاذا اواه الجرين ففيه القطع اذا بلغ ثمن المجن ودلالة هذا الخبر على وجوب اعتبار الحرز اظهر من دلالة الخبر الاول وان كان كل واحد منهما مكتفيا بنفسه فى وجوب اعتباره ولا خلاف بين فقهاء الامصار فى ان الحرز شرط فى القطع واصله من السنة ما وصفنا والحرز عند اصحابنا ما بنى للسكنى وحفظ الاموال من الامتعة وما فى معناها وكذلك الفساطيط والمضارب والخيم التى يسكن الناس فيها ويحفظون امتعتهم بها كل ذلك حرز وان لم يكن فيه حافظ ولا عنده وسواء سرق من ذلك وهو مفتوح الباب ام لا باب له الا انه محجر بالبناء وما كان فى غير بناء ولا خيمة ولا فسطاط ولا مضرب فانه لا يكون حرزا الا ان يكون عنده من يحفظه وهو قريب منه بحيث يكون حافظا له وسواء كان الحافظ نائما فى ذلك الموضع أو مستيقظا والاصل فى كون الحافظ حرزا له وان كان فى مسجد او صحراء حديث صفوان بن امية حين كان نائما فى المسجد ورداؤه تحت رأسه فسرقه سارق فامر النبي ﷺ بقطعه ولا خلاف ان المسجد ليس بحرز فثبت انه كان محرزا لكون صفوان عنده ولذلك قال اصحابنا لا فرق بين ان يكون الحافظ له نائما او مستيقظا لان صفوان كان نائما وليس المسجد عندهم فى ذلك كالحمام فمن سرق من الحمام لم يقطع وكذلك الخان والحوانيت الماذون فى دخولها وان كان هناك حافظ من قبل ان الاذن موجود فى الدخول من جهة مالك الحمام والدار فخرج الشيء من ان يكون محرزا من الماذون له فى الدخول الا ترى ان من اذن لرجل فى دخول داره ان الدار لم تخرج من ان تكون حرزا فى نفسها ولا يقطع مع ذلك الماذون له فى الدخول لانه حين اذن له فى الدخول فقد ائتمنه ولم يحرز ماله عنه كذلك كل موضع يستباح دخوله باذن المالك فهو غير حرز من الماذون له فى الدخول واما المسجد فلم يتعلق اباحة دخوله باذن آدمى فصار كالمفازة والصحراء فاذا سرق منه وهناك حافظ له قطع وحكى عن مالك ان السارق من الحمام يقطع ان كان هناك حافظ له * قال ابو بكر لو وجب قطعه لوجب قطع السارق من الحانوت الماذون له فى الدخول اليه لان صاحب الحانوت حافظ له ومعلوم ان اذنه له فى دخوله قد اخرجه من ان يكون ماله فيه محرزا منه فكان بمنزلة المؤتمن ولا فرق بين الحمام والحانوت الماذون فى دخوله فان قال قائل يقطع السارق من الحانوت والخان الماذون له * قيل له هو كالخائن للودائع والعوارى والمضاربات وغيرها اذ لا فرق بين ما ذكرنا وبينها وقد ائتمنه صاحبه بان لم يحرزه كما ائتمنه فى ايداعه وقال عثمان البتى اذا سرق من الحمام

قطع

قطع * واختلف فى قطع النباش فقال ابو حنيفة والثورى ومحمد والاوزاعى لا قطع على النباش وهو قول ابن عباس ومكحول وقال الزهرى اجتمع رأى أصحاب رسول الله ﷺ فى زمن كان مروان اميرا على المدينة ان النباش لا يقطع ويعزر وكان الصحابة متوافرين يومئذ وقال ابو يوسف وابن ابى ليلى وابو الزناد وربيعة يقطع وروى مثله عن ابن الزبير وعمر بن عبد العزيز والشعبى والزهرى ومسروق والحسن والنخعى وعطاء وهو قول الشافعى والدليل على صحة القول الاول ان القبر ليس بحرز والدليل عليه اتفاق الجميع على انه لو كان هناك دراهم مدفونة فسرقها لم يقطع لعدم الحرز والكفن كذلك فان قيل ان الاحراز مختلفة فمنها شريحة البقال حرز لما فى الحانوت والاصطبل حرز للدواب والدور للاموال ويكون الرجل حرز الما هو حافظ له وكل شئ من ذلك حرز لما يحفظ به ذلك الشئ فى العادة ولا يكون حرز الغيره فلو سرق دراهم من اصطبل لم يقطع ولو سرق منه دابة قطع فكذلك القبر هو حرز للكفن وان لم يكن حرزا للدراهم * قيل له هذا كلام فاسد من وجهين احدهما ان الاحراز على اختلافها فى انفسها ليست مختلفة فى كونها حرزا لجميع ما يجعل فيها الا ان الاصطبل لما كان حرزا للدواب فهو حرز للدراهم والثياب ويقطع فيما يسرقه منه وكذلك حانوت البقال هو حرز لجميع ما فيه من ثياب ودراهم وغيرها فقول القائل الاصطبل حرز للدواب ولا يقطع من سرق منه دراهم غلط والوجه الآخر ان قضيتك هذه لو كانت صحيحة لكانت مانعة من ايجاب قطع النباش لان القبر لم يحفر ليكون حرزا للكفن فيحفظ به وانما يحفر لدفن الميت وستره عن عيون الناس واما الكفن فانما هو للبلى والهلاك ودليل اخر وهو ان الكفن لا مالك له والدليل عليه انه من جميع المال فدل على انه ليس فى ملك احد ولا موقوف على احد فلما صح انه من جميع المال وجب ان لا يملكه الوارث كما لا يملكون ما صرف فى الدين الذى هو من جميع المال ويدل عليه ايضا ان الكفن يبدأ به على الديون فاذا لم يملك الوارث ما يقتضى به الديون فهو ان لا يملك الكفن اولى واذا لم يملكه الوارث واستحال ان يكون الميت مالكا وجب ان لا يقطع سارقه كما لا يقطع سارق بيت المال واخذ الاشياء المباحة التى لا مالك لها * فان قال قائل جواز خصومة الوارث فى المطالبة بالكفن دليل على انه ملكه * قيل له الامام يطالب بما يسرق من بيت المال ولا يملكه ووجه آخر وهو ان الكفن يجعل هناك للبلى والتلف لا للقنية والتبقية فصار بمنزلة الخبز واللحم والماء الذى هو للاتلاف لا للتبقية فان قال قائل القبر حرز للكفن لما روى عبادة بن الصامت عن

ابى ذر قال قال رسول الله ﷺ كيف انت اذا اصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف يعنى القبر قلت الله ورسوله اعلم قال عليك بالصبر فسمى القبر بيتا وقال حماد بن ابى سليمان يقطع النباش لانه دخل على الميت بيته وروى مالك عن ابى الرجال عن امه عمرة ان النبى ﷺ لعن المختفى والمختفية وروت عائشة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من اختفى ميتا فكانما قتله وقال اهل اللغة المختفى النباش * قيل له انما سماه بيتا على وجه المجاز لان البيت موضوع فى لغة العرب لما كان مبنيا ظاهرا على وجه الارض وانما سمى القبر بيتا تشبيها بالبيت المبنى ومع ذلك فان قطع السارق ليس معلقا بكونه سارقا من بيت الا ان يكون ذلك البيت مبنيا ليحرز به ما يجعل فيه وقد بينا ان القبر ليس بحرز الا ترى ان المسجد يسمى بيتا قال الله تعالى (فى بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه) ولو سرق من المسجد لم يقطع اذا لم يكن له حافظ وايضا فلا خلاف انه لو كان فى القبر دراهم مدفونة فسرقها لم يقطع وان كان بيتا فعلمنا ان قطع السرقة غير متعلق بكونه بيتا واما ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم لعن الله المختفى وما روى انه قال من اختفى ميتا فكانما قتله فان هذا انما هو لعن له واستحقاق اللعن ليس بدليل على وجوب القطع لان الغاصب والكاذب والظالم كل هؤلاء يستحقون اللعن ولا يجب قطعهم وقوله من اختفى ميتا فكانما قتله فانه لم يوجب به قطعا وانما جعله كالقاتل وان كان معناه محمولا على حقيقة لفظه فواجب ان نقتله وهذا لا خلاف فيه ولا تعلق لذلك بالقطع

(باب من اين يقطع السارق)

قال الله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) واسم اليد يقع على هذا العضو الى المنكب والدليل عليه ان عمارا تيمم الى المنكب بقوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه) ولم يخطئ من طريق اللغة وانما لم يثبت ذلك لورود السنة بخلافه ويقع على اليد الى مفصل الكف ايضا قال الله تعالى (اذا اخرج يده لم يكد يراها) وقد عقل به مادون المرفق وقال تعالى لموسى (ادخل يدك فى جيبك تخرج بيضاء من غير سوء) ويمتنع ان يدخل يده الى المرفق ويدل عليه ايضا قوله تعالى (وايديكم الى المرافق) فلو لم يقع الاسم على مادون المرافق لما ذكرها الى المرافق وفى ذلك دليل على وقوع الاسم الى الكوع فلما كان الاسم يتناول هذا العضو الى المفصل والى المرفق والى المنكب اقتضى عموم اللفظ القطع من المنكب الى أن تقوم

الدلالة

الدلالة على أن المراد مادونه وجائز أن يقال ان الاسم لما تناولها الى الكوع ولم يجز ان يقال ان ذلك بعض اليد بل يطلق عليه اسم اليد من غير تقييد وان كان قد يطلق أيضا على مافوقه الى المرفق تارة والى المنكب اخرى ثم قال تعالى (فاقطعوا أيديهما) وكانت اليد محظورة فى الاصل فمتى قطعناها من المفصل فقد قضينا عهدة الآية لم يجز لنا قطع مافوقه الا بدلالة كما لو قال اعط هذا رجالا فاعطاه ثلاثة منهم فقد فعل المأمور به اذ كان الاسم يتناولهم وان كان اسم الرجال يتناول مافوقهم * فان قال قائل يلزمكم فى التيمم مثله بقوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) وقد قلتم فيه ان الاسم لما تناول العضو الى المرفق اقتضاه العموم ولم ينزل عنه الا بدليل قيل له هما مختلفان من قبل ان اليد لما كانت محظورة فى الاصل ثم كان الاسم يقع على العضو الى المفصل والى المرفق لم يجز لنا قطع الزيادة بالشك ولما كان الاصل الحدث واحتاج الى استباحة الصلاة لم يزل أيضا الا بيقين وهو التيمم الى المرفق ولا خلاف بين السلف من الصدر الاول وفقهاء الامصار ان القطع من المفصل وانما خالف فيه الخوارج وقطعوا من المنكب لوقوع الاسم عليه وهم شذوذ لا يعدون خلافا وقد روى محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن ابى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع يد سارق من الكوع وعن عمر وعلى انهما قطعا اليد من المفصل ويدل على أن دون الرسغ لا يقع عليه اسم اليد على الاطلاق قوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه) ولم يقل احد انه يقتصر بالتيمم على مادون المفصل وانما اختلفوا فيما فوقه واختلفوا فى قطع الرجل من أى موضع هو فروى عن على انه قطع سارقا من خصر القدم وروى صالح السمان قال رأيت الذى قطعه على رضى الله عنه مقطوعا من أطراف الاصابع فقيل له من قطعك فقال خير الناس قال أبو رزين سمعت ابن عباس يقول أيعجز من رأى هؤلاء ان يقطع كما قطع هذا الاعرابى يعنى نجوه فلقد قطع فما اخطا يقطع الرجل ويذر عقبها وروى مثله عن عطاء وابى جعفر من قولهما وعن عمر رضى الله عنه فى آخرين يقطع الرجل من المفصل وهو قول فقهاء الامصار والنظر يدل على هذا القول لاتفاقهم على قطع اليد من المفصل الظاهر وهو الذى يلى الزند وكذلك الواجب قطع الرجل من المفصل الظاهر الذى يلى الكعب الناتى وايضا لما اتفقوا على أنه لا يترك له من اليد ما ينتفع به للبطش ولم يقطع من أصول الاصابع حتى يبقى له الكف كذلك ينبغى أن لا يترك له من الرجل العقب فيمشى عليه لان الله تعالى انما أوجب قطع اليد ليمنعه الاخذ والبطش بها وأمر بقطع

الرجل ليمنعه المشي بها فغير جائز ترك العقب للمشي عليه ومن قطع من المفصل الذى
هو على ظهر القدم فانه ذهب فى ذلك ان هذا المفصل من الرجل بمنزلة مفصل الزند من
اليد لانه ليس بين مفصل ظهر القدم وبين مفصل اصابع الرجل مفصل غيره كما انه ليس
بين مفصل الزند ومفصل أصابع اليد مفصل غيره فلما وجب فى اليد قطع أقرب
المفاصل الى مفصل الاصابع كذلك وجب أن يقطع فى الرجل من أقرب المفاصل الى
مفصل الاصابع والقول الاول أظهر لان مفصل ظهر القدم غير ظاهر كظهور مفصل
الكعب من الرجل ومفصل الزند من اليد فلما وجب قطع مفصل اليد ظاهر منه كذلك
يجب أن يكون فى الرجل لما استوعبت اليد بالقطع وجب استيعاب الرجل أيضا والرجل
كلها الى مفصل الكعب بمنزلة الكف الى مفصل الزند واما القطع من أصول اصابع
الرجل فانه لم يثبت عن على من جهة صحيحة وهو قول شاذ خارج عن الاتفاق والنظر
جميعا * واختلف فى قطع اليد اليسرى والرجل اليمنى فقال أبو بكر الصديق وعلى بن
أبى طالب وعمر بن الخطاب حين رجع الى قول على لما استشاره وابن عباس اذا سرق
قطعت يده اليمنى فان سرق بعد ذلك قطعت رجله اليسرى فان سرق لم يقطع وحبس
وهو قول أبى حنيفة وأبى يوسف وزفر ومحمد وروى عن عمر انه تقطع يده اليسرى بعد
الرجل اليمنى فان سرق قطعت رجله اليمنى فان سرق حبس حتى يحدث توبة وعن أبى
بكر مثل ذلك الا أن عمر قد روى عنه الرجوع الى قول على كرم الله وجهه وقال مالك
والشافعى تقطع اليد اليسرى بعد الرجل اليسرى والرجل اليمنى بعد ذلك ولا يقتل
ان سرق بعد ذلك وروى عن عثمان بن عفان وعبد الله بن عمر وعمر بن عبد العزيز انهم
قتلوا سارقا بعد ما قطعت أطرافه وروى سفيان عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه ان
ابا بكر أراد أن يقطع الرجل بعد اليد والرجل فقال له عمر السنة اليد وروى عبد الرحمن
ابن يزيد عن جابر عن مكحول ان عمر قال لا تقطعوا يده بعد اليد والرجل ولكن احبسوه
عن المسلمين وقال الزهرى انتهى أبو بكر الى اليد والرجل وروى أبو خالد الاحمر عن
حجاج عن سماك عن بعض أصحابه ان عمر استشارهم فى السارق فاجمعوا على انه تقطع يده
اليمنى فان عاد فرجله اليسرى ثم لا يقطع أكثر من ذلك وهذا يقتضى أن يكون ذلك
اجماعا لا يسع خلافه لان الذى يستشيرهم عمر هم الذين ينعقد بهم الاجماع وقد روى
سفيان عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه ان أبا بكر الصديق قطع اليد بعد قطع اليد
والرجل فى قصة الاسود الذى نزل بابى بكر ثم سرق حلى اسماء وهو مرسل واصله

حديث

حديث ابن شهاب عن عروة عن عائشة ان رجلا خدم أبا بكر فبعثه مع مصدق وأوصاه به فلبث قريبا من شهر ثم جاءه وقد قطعه المصدق فلما رآه ابو بكر قال له مالك قال وجدني خنت فريضة فقطع يدي فقال أبو بكر اني لاراه يخون أكثر من ثلاثين فريضة والذي نفسي بيده لئن كنت صادقا لاقيدنك منه ثم سرق حلي أسماء بنت عميس فقطعه أبو بكر فاخبرت عائشة ان ابا بكر قطعه بعد قطع المصدق يده وذلك لايكون الا قطع الرجل اليسرى وهو حديث صحيح لا يعارض بحديث القاسم ولو تعارضا لسقطا جميعا ولم يثبت بهذا الحديث عن أبي بكر شيء ويبقى لنا الاخبار الاخر التي ذكرناها عن ابي بكر والاقتصار على الرجل اليسرى * فان قيل روى خالد الحذاء عن محمد بن حاطب ان ابا بكر قطع يدا بعد يد ورجل * قيل له لم يقل في السرقة ويجوز أن يكون في قصاص وقد روى عن عمر بن الخطاب مثل ذلك وتاويله ماذكرناه فحصل من اتفاق السلف وجوب الاقتصار على اليد والرجل وما روى عنهم من مخالفة ذلك فانما هو على وجهين اما ان يكون الحكاية في قطع اليد بعد الرجل أو قطع الاربع من غير ذكر السرقة فلا دلالة فيه على القطع في السرقة أو يكون مرجوعا عنه كما روى عن عمر ثم روى عنه الرجوع عنه وقد روى عن عثمان انه ضرب عنق رجل بعد ما قطع اربعته وليس فيه دلالة على قول المخالف لانه لم يذكر انه قطعه في السرقة ويجوز أن يكون قطعه من قصاص * ويدل على صحة قول أصحابنا قوله تعالى (فاقطعوا أيديهما) وقد بينا ان المراد ايمانهما وكذلك هو في قراءة ابن مسعود وابن عباس والحسن وابراهيم واذا كان الذي تتناوله الآية يدا واحدة لم تجز الزيادة عليها الا من جهة التوقيف او الاتفاق وقد ثبت الاتفاق في الرجل اليسرى واختلفوا بعد ذلك في اليد اليسرى فلم يجز قطعها مع عدم الاتفاق والتوقيف اذ غير جائز اثبات الحدود الا من أحد هذين الوجهين ودليل آخر وهو اتفاق الامة على قطع الرجل بعد اليد وفي ذلك دليل على أن اليد اليسرى غير مقطوعة اصلا لان العلة في العدول عن اليد اليسرى بعد اليمنى الى الرجل في قطعها على هذا الوجه ابطال منفعة الجنس وهذه العلة موجودة بعد قطع الرجل اليسرى ومن جهة اخرى انه لما لم تقطع رجله اليمنى بعد رجله اليسرى لما فيه من بطلان منفعة المشي رأسا كذلك لا تقطع اليد اليسرى بعد اليمنى لما فيه من بطلان منفعة البطش وهو منافع اليد كالمشي من منافع الرجل ودليل اخر وهو اتفاق الجميع على ان المحارب وان عظم جرمه في أخذ المال لا يزاد على قطع اليد والرجل لئلا تبطل منفعة جنس الاطراف

كذلك السارق وان كثر الفعل منه بان عظم جرمه فلا يوجب الزيادة على قطع اليد والرجل فان قال قائل قوله عز وجل (فاقطعوا ايديهما) يقتضى قطع اليدين جميعا ولولا الاتفاق لما عدلنا عن اليد اليسرى فى السرقة الثانيــة الى الرجل اليسرى قيل له اما قولك ان الآية مقتضية لقطع اليد اليسرى فليس كذلك عندنا لانها انما اقتضت يدا واحدة لما ثبت من اضافتها الى الاثنين بلفظ الجميع دون التثنية وان ما كان هذا وصفه فانه يقتضي يدا واحدة من كل واحد منهما ثم قد اتفقوا ان اليد اليمنى مرادة فصار كقوله تعالى فاقطعوا ايمانهما فانتفى بذلك ان تكون اليسرى مرادة باللفظ فيسقط الاحتجاج بالآية فى ايجاب قطع اليسرى وعلى أنه لو كان لفظ الآية محتملا لما وصفت لـكان اتفاق الامة على قطع الرجل بعد اليمنى دلالة على أن اليسرى غير مرادة اذ غير جائز ترك المنصوص والعدول عنه الى غيره * واحتج موجبو قطع الاطراف بما رواه عبد الله بن رافع قال اخبرنى حماد بن أبى حميد عن محمد بن المنكدر عن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى بسارق قد سرق فامر به أن تقطع يده ثم أتى به مرة اخرى قــد سرق فامر به أن تقطع رجله ثم أتى به مرة اخرى قد سرق فامر به أن تقطع يده ثم سرق فامر به أن تقطع رجله حتى قطعت أطرافه كلها وحماد بن أبى حميد ممن يضعف وهو مختصر * واصله ما حدثنا محمد بن بكر قال حــدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن عبد الله بن عبيــد بن عقيل الهلالى حدثنا جدى عن مصعب بن ثابت بن عبــد الله بن الزبير عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال جيء بسارق الى النبي ﷺ فقال اقتلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق فقال اقطعوه قال فقطع ثم جيء به الثانية فقال اقتلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال اقطعوه قال فقطع ثم جيء به الثالثة فقال اقتلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال اقطعوه ثم أتى به الرابعة فقال اقتلوه فقالوا يا رسول الله انما سرق قال اقطعوه ثم أتى به الخامسة فقال اقتلوه قال جابر فانطلقنا به فقتلناه ورواه ابو معشر عن مصعب بن ثابت باسناد مثله وزاد خرجنا به الى مربد النعم فحملنا عليه النعم فاشار بيده ورجليه فنفرت الابل عنه فلقيناه بالحجارة حتى قتلناه ورواه يزيد بن سنان حدثنى هشام بن عروة عن محمد ابن المنكدر عن جابر قال أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بسارق فقطع يده ثم أتى به قد سرق فقطع رجله ثم أتى به قــد سرق فامر بقتله ورواه حماد بن سلمة عن يوسف بن سعد عن الحارث بن حاطب ان رجلا سرق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتلوه فقال القوم انما سرق فقال اقطعوه فقطعوه ثم

سرق

سرق على عهد أبى بكر الصديق فقطعه ثم سرق فقطعه حتى قطعت قوائمه كلها ثم سرق الخامسة فقال أبو بكر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلم به حين أمر بقتله فامر به فقتل والذى ذكرناه من حديث مصعب بن ثابت هو أصل الحديث الذى رواه حماد ابن أبى حميد وفيه الامر بقتله بديا ومعلوم أن السرقة لا يستحق بها القتل فثبت ان قطع هذه الاعضاء لم يكن على وجه الحد المستحق بالسرقة وانما كان على جهة تغليظ العقوبة والمثلة كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى قصة العرنيين انه قطع أيديهم وأرجلهم وسملهم وليس السمل حدا فى قطاع الطريق فلما نسخت المثلة نسخ بها هذا الضرب من العقوبة فوجب الاقتصار على اليد والرجل لا غير ويدل على أن قطع الاربع كان على وجه المثلة لا على جهة الحد ان فى حديث جابر انهم حملوا عليه النعم ثم قتلوه بالحجارة وذلك لا يكون حدا فى السرقة بوجه

(باب ما لا يقطع فيه)

قال أبو بكر عموم قوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) يوجب قطع كل من تناول الاسم فى سائر الاشياء لانه عموم فى هذا الوجه وان كان مجملا فى المقدار الا انه قد قامت الدلالة من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم وقول السلف واتفاق فقهاء الامصار على انه لم يرد به العموم وان كثيرا مما يسمى آخذه سارقا لا قطع فيه واختلف الفقهاء فى أشياء منه

ذكر الاختلاف فى ذلك

قال أبو حنيفة ومحمد لا قطع فى كل ما يسرع اليه الفساد نحو الرطب والعنب والفواكه الرطبة واللحم والطعام الذى لا يبقى ولا فى الثمر المعلق والحنطة فى سنبلها سواء كان لها حافظ أو لم يكن ولا قطع فى شىء من الخشب الا الساج والقنا ولا قطع فى الطين والنورة والجص والزرنيخ ونحوه ولا قطع فى شىء من الطير ويقطع فى الياقوت والزمرد ولا قطع فى شىء من الخمر ولا فى شىء من آلات الملاهى وقال ابو يوسف يقطع فى كل شىء سرق من حرز الا فى السرقين والتراب والطين وقال مالك لا يقطع فى الثمرة المعلق ولا فى حريسة الجبل واذا آواه الجرين ففيه القطع وكذلك اذا سرق خشبة ملقاة فبلغ ثمنها ما

(قوله حريسة الجبل) هى الشاة التى تكون فيه فلا يقطع سارقها لان الجبل ليس بحرز كما فى النهاية (لمصححه)

يجب فيه القطع ففيه القطع وقال الشافعي لا قطع في الثمر المعلق ولا في الجمار لانه غير محرز فان احرز ففيه القطع رطبا كان او يابسا وقال عثمان البتي اذا سرق الثمر على شجرة فهو سارق يقطع * قال ابو بكر روى مالك وسفيان الثوري وحماد بن سلمة عن يحيي بن سعيد عن محمد بن يحيي بن حبان ان مروان اراد قطع يد عبد وقد سرق وديا فقال رافع بن خديج سمعت رسول الله ﷺ يقول لا قطع في ثمرة ولا كثر وروى سفيان ابن عيينة عن يحيي بن سعيد عن محمد بن حبان عن عمه واسع بن حبان بهذه القصة فادخل ابن عيينة بين محمد بن حبان وبين رافع واسع بن حبان ورواه الليث بن سعد عن يحيي ابن سعيد عن محمد بن حبان عن عمة له بهذه القصة وادخل الليث بينهما عمة له مجهولة ورواه الدراوردي عن يحيي بن سعيد عن محمد بن يحيي بن حبان عن ابي ميمونة عن رافع بن خديج عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله فجعل الدراوردي بين محمد بن يحيي ورافع ابا ميمونة فان كان واسع بن حبان كنيته ابو ميمونة فقد وافق ابن عيينة وان كان غيره فهو مجهول لا يدرى من هو الا ان الفقهاء قد تلقت هذا الحديث بالقبول وعملوا به فثبت حجته بقولهم له كقوله لا وصية لوارث واختلاف المتبايعين لما تلقاه العلماء بالقبول ثبتت حجته ولزم العمل به * وقد تنازع اهل العلم معنى قوله لا قطع في ثمر ولا كثر فقال ابو حنيفة ومحمد هو على كل ثمر يسرع اليه الفساد وعمومه يقتضي ما يبقى منه وما لا يبقى الا ان الكل متفقون على وجوب القطع فيما قد استحكم ولا يسرع اليه الفساد فخص ما كان بهذا الوصف من العموم وصار ذلك اصلا في نفي القطع عن جميع ما يسرع اليه الفساد وروى الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا قطع في طعام وذلك ينفي القطع عن جميع الطعام الا انه خص ما لا يسرع اليه الفساد بدليل وقال ابو يوسف ومن قدمنا قوله ان نفيه القطع عن الثمر والكثر لاجل عدم الحرز فاذا احرز فهو وغيره سواء وهذا تخصيص بغير دلالة * وقوله ولا كثر اصل في ذلك ايضا لان الكثر قد قيل فيه وجهان احدهما الجمار والآخر النخل الصغار وهو عليهما جميعا فاذا اراد به الجمار فقد نفي القطع عنه لانه مما يفسد وهو اصل في كل ما كان في معناه وان اراد به النخل فقد دل على نفي القطع في الخشب فنستعملهما على فائدتيهما جميعا وكذلك قال ابو حنيفة لا قطع في خشب الا الساج والقنا وكذلك يجيء على قوله في الابنوس وذلك ان الساج والابنوس لا يوجد في دار الاسلام الا مالا فهو كسائر الاموال وانما اعتبر ما يوجد في دار الاسلام مالا من قبل

ان

ان الاملاك الصحيحة هي التي توجد في دار الاسلام وما كان في دار الحرب فليس بملك صحيح لانها دار اباحة واملاك اهلها مباحة فلا يختلف فيها حكم ما كان منه مالا مملوكا وما كان منه مباحا فلذلك سقط اعتبار كونها مباحة في دار الحرب فاعتبر حكم وجودها في دار الاسلام فلما لم توجد في دار الاسلام الا مالا كانت كسائر اموال المسلمين التي ليست مباحة الاصل فان قال قائل النخل غير مباح الاصل قيل له هو مباح الاصل في كثير من المواضع كسائر الجنس المباح الاصل وان كان بعضها مملوكا بالاخذ والنقل من موضع الى موضع وقد روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن عبد الله بن عمر قال جاء رجل من مزينة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله كيف ترى في حريسة الجبل قال هي عليه ومثلها والنكال وليس في شيء من الماشية قطع الا ما اواه المراح فاذا اواه المراح فبلغ ثمن المجن ففيه قطع اليد ومالم يبلغ ثمن المجن ففيه غرامة مثله وجلدات النكال قال يارسول الله كيف ترى في الثمر المعلق قال هي ومثله معه والنكال وليس في شيء من الثمر المعلق قطع الا ما اواه الجرين فما اخذه من الجرين فبلغ ثمن المجن ففيه القطع ومالم يبلغ ففيه غرامة مثله وجلدات النكال فنفى في حديث رافع بن خديج القطع عن الثمر رأسا ونفى في حديث عبد الله بن عمر القطع عن الثمر الا ما اواه الجرين * وقوله حتى يأويه الجرين يحتمل معنيين احدهما الحرز والآخر الابانة عن حال استحكامه وامتناع اسراع الفساد اليه لانه لا يأويه الجرين الا وهو مستحكم في الاغلب وهو كقوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) ولم يرد به وقوع الحصاد وانما اراد به بلوغه وقت الحصاد وقوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة حائض الا بخمار ولم يرد به وجود الحيض وانما اخبر عن حكمها بعد البلوغ وقوله اذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة ولم يرد به السن وانما اراد الاحصان وقوله في خمس وعشرين بنت مخاض اراد دخولها في السنة الثانية وان لم يكن بامها مخاض لان الاغلب اذا صارت كذلك كان بامها مخاض وكذلك قوله حتى يأويه الجرين يحتمل ان يريد به بلوغ حال الاستحكام فلم يجز من اجل ذلك ان نخص حديث رافع بن خديج في قوله لا قطع في ثمر ولا كثر * وانما لم يقطع في النورة ونحوها لما روت عائشة قالت لم يكن قطع السارق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشيء التافه يعني الحقير فكل ما كان تافها مباح الاصل فلا قطع فيه والزرنيخ والجص والنورة ونحوها تافه مباح الاصل لان اكثر الناس يتركونه في موضعه مع امكان القدرة عليه * واما الياقوت والجوهر فغير تافه وان كان مباح الاصل بل هو ثمين

رفيع ليس يكاد يترك فى موضعه مع امكان اخذه فيقطع فيه وان كان مباح الاصل كما يقطع فى سائر الاموال لان شرط زوال القطع المعنيان جميعا من كونه تافها فى نفسه ومباح الاصل وايضا فان الجص والنورة ونحوها اموال لا يراد بها القنية بل الاتلاف فهى كالخبز واللحم ونحو ذلك والياقوت ونحوه مال يراد به القنية والتبقية كالذهب والفضة * واما الطير فانما لم يقطع فيه لما روى عن على وعثمان انهما قالا لا يقطع فى الطير من غير خلاف من احد من الصحابة عليهما وايضا فانه مباح الاصل فاشبه الحشيش والحطب * واختلف فى السارق من بيت المال فقال ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد والشافعى لا يقطع من سرق من بيت المال وهو قول على وابراهيم النخعى والحسن وروى ابن وهب عن مالك انه يقطع وهو قول حماد بن ابى سليمان وروى سفيان عن سماك بن حرب عن ابن عبيد بن الابرص ان عليا اتى برجل سرق مغفرا من الخمس فلم ير عليه قطعا وقال له فيه نصيب وروى وكيع عن المسعودى عن القاسم ان رجلا سرق من بيت المال فكتب فيه سعد الى عمر فكتب اليه عمر ليس عليه قطع له فى نصيب ولا نعلم عن احد من الصحابة خلاف ذلك وايضا لما كان حقه وحق سائر المسلمين فيه سواء فصار كسارق مال بينه وبين غيره فلا يقطع * واختلف فيمن سرق خمرا من ذمى او مسلم فقال اصحابنا ومالك والشافعى لا قطع عليه وهو قول الثورى وقال الاوزاعى فى ذمى سرق من مسلم خمرا او خنزيرا غرم الذمى ويجلد فيه المسلم * قال ابو بكر الخمر ليست بمال لنا وانما امر هؤلاء ان نترك ما لاهم بالعهد والذمة فلا يقطع سارقها لان ما كان مالا من وجه وغير مال من وجه فان اقل احواله ان يكون ذلك شبهة فى درء الحد عن سارقه كمن وطئ جارية بينه وبين غيره وايضا فان المسلم معاقب على اقتناء الخمر وشربها مامور بتخليلها او صبها فمن اخذها فانما ازال يده عما كان عليه ازالته عنه فلا يقطع * واختلف فيمن اقر بالسرقة مرة واحدة فقال ابو حنيفة وزفر ومالك والشافعى والثورى اذا اقر بالسرقة مرة واحدة قطع وقال ابو يوسف وابن شبرمة وابن ابى ليلى لا يقطع حتى يقر مرتين والدليل على صحة القول الاول ما روى عبد العزيز بن محمد الدراوردى عن يزيد بن خصيفة عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن ابى هريرة قال اتى بسارق الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هذا سرق فقال ما اخاله سرق فقال السارق بلى قال فاذهبوا به فاقطعوه فقطع ورواه غير

الدراوردی عن یزید عن محمد بن عبد الرحمن عن النبی صلی الله علیه وسلم ولم یذکر
فیه ابا هریرة منهم الثوری وابن جریج ومحمد بن اسحاق قال ابو بکر وعلی ای وجه
حصلت الروایة من وصل او قطع فحکمها ثابت لان ارسال من ارسله لا یمنع صحة وصل
من وصله ومع ذلک لو حصل مرسلا لکان حکمه ثابتا لان المرسل والموصول سواء
عندنا فیما یوجبان من الحکم فقد قطع النبی صلی الله علیه وسلم باقراره مرة واحدة
* فان قال قائل انما قطعه بشهادة الشهود لانهم قالوا اسرق * قیل له لو کان کذلک
لاقتصر علیها ولم یلقنه الجحود فلما قال بعد قولهم سرق وما اخاله سرق ولم یقطعه
حتی اقر ثبت انه قطع باقراره دون الشهادة فان احتجوا بما روی حماد بن سلمة عن
اسحاق عن عبد الله بن ابی طلحة عن ابی المنذر مولی ابی ذر عن ابی امیة المخزومی ان
رسول الله صلی الله علیه وسلم اتی بلص اعترف اعترافا ولم یوجد معه المتاع فقال
رسول الله صلی الله علیه وسلم ما اخالک سرقت قال بلی یا رسول الله فاعادها علیه رسول
الله صلی الله علیه وسلم مرتین او ثلاثا قال بلی فامر به فقطع ففی هذا الحدیث انه لم یقطعه
باقراره مرة واحدة وهو اقوی اسنادا من الاول * قیل له لیس فی هذا الحدیث
بیان موضع الخلاف وذلک انه لم یذکر فیه اقرار السارق مرتین او ثلاثا وانما فیه ان
النبی صلی الله علیه وسلم اعاد علیه القول مرتین او ثلاثا قبل ان یقر ثم اقر * فان قیل
فقد ذکر فیه انه اعترف اعترافا فقال له النبی صلی الله علیه وسلم ما اخالک سرقت
واعاده مرتین او ثلاثا * قیل له یحتمل انه یرید اعترف بعد ما قال له النبی صلی الله
علیه وسلم ذلک مرتین او ثلاثا ویحتمل ایضا ان یکون الاعتراف قد حصل منه عند
غیر النبی صلی الله علیه وسلم فلا یوجب ذلک القطع علیه وایضا لو ثبت ان النبی صلی
الله علیه وسلم اعاد علیه ذلک بعد الاقرار الاول لما دل علی ان الاقرار الاول لم
یوجب القطع اذ لیس یمتنع ان یکون القطع قد وجب واراد النبی صلی الله علیه وسلم
ان یتوصل الی اسقاطه بتلقینه الرجوع عنه * فان قیل روی عن النبی صلی الله علیه
وسلم انه قال ما ینبغی لوال امر ان یؤتی لحد الا اقامه فلو کان القطع واجبا باقراره
بدیا لما اشتغل النبی صلی الله علیه وسلم بتلقینه الرجوع عن الاقرار ولسارع الی
اقامته * قیل له لیس وجوب القطع مانعا من استثبات الامام ایاه فیه ولا موجبا
علیه قطعه فی الحال لان ماعزا قد اقر عند النبی صلی الله علیه وسلم بالزنا اربع مرات
فلم یرجمه حتی استثبته وقال لعلک لمست لعلک قبلت وسال اهله عن صحة عقله وقال لهم

أيه جنة ولم يدل ذلك على ان الرجم لم يكن قد وجب باقراره اربع مرات فليس اذا فى هذا الخبر ما يعترض به على خبر ابى هريرة الذى ذكر فيه انه امر بقطعه حين اقر ومعلوم ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن يقدم على اقامة حد لم يجب بعد وليس يمتنع ان يؤخر اقامة حد قد وجب مستثبتا لذلك ومتحريا بالاحتياط والثقة فيه * ويدل على صحة ما ذكرنا ايضا حديث ابن لهيعة عن يزيد بن ابى حبيب عن عبد الرحمن ابن ثعلبة الانصارى عن ابيه ان عمرو بن سمرة اتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله انى سرقت جملا لبنى فلان فارسل اليهم النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا انا افقدنا جملا لنا فامر به النبى صلى الله عليه وسلم فقطعت يده ففى هذا الخبر ايضا قطعه باقراره مرة واحدة * ومن جهة النظر ايضا ان السرقة المقر بها لا تخلو من ان تكون عينا او غير عين فان كانت عينا ولم يجب القطع باقرار الاول فقد وجب ضمانها لا محالة من قبل ان حق الآدمى فيه يثبت باقراره مرة واحدة ولا يتوقف على الاقرار ثانيا واذا ثبت الملك للمقر له ولم يثبت القطع صار مضمونا عليه وحصول الضمان ينفى القطع وان كانت السرقة ليست بعين قائمة فقد صارت دينا بالاقرار الاول وحصولها دينا فى ذمته ينفى القطع على ما وصفنا * فان قال قائل اذا جاز ان يكون حكم اخذه بديا على وجه السرقة موقوفا فى القطع على نفى الضمان واثباته فهلا جعلت حكم اقراره موقوفا فى تعلق الضمان به على وجوب القطع وسقوطه * قيل له نفس الاخذ عندنا على وجه السرقة يوجب القطع فلا يكون موقوفا وانما سقوط القطع بعد ذلك يوجب الضمان الا ترى انه اذا ثبتت السرقة بشهادة الشهود كان كذلك حكمها فان لم يكن الاقرار بديا موجبا للقطع فينبغى ان يوجب الضمان ووجوب الضمان ينفى القطع اذ كان اقراره الثانى لا ينفى ما قد حصل عليه من الضمان النافى للقطع باقراره الاول * فان قيل ينتقض هذا الاعتلال بالاقرار بالزنا لان اقراره الاول بالزنا اذا لم يوجب حدا فلا بد من ايجاب المهر به لان الوطء فى غير ملك لا يخلو من ايجاب حد او مهر ومتى انتفى الحد وجب المهر واقراره الثانى والثالث والرابع لا يسقط المهر الواجب بديا بالاقرار الاول وهذا يؤدى الى سقوط اعتبار عدد الاقرار فى الزنا فلما صح وجوب اعتبار عدد الاقرار فى الزنا مع وجود العلة المانعة من اعتبار عدد الاقرار فى السرقة بان به فساد اعتلالك * قيل له ليس هذا مما ذكرناه فى شىء وذلك ان سقوط الحد فى الزنا على وجه الشبهة لا يجب به مهر لان البضع

لاقيمة له الامن جهة عقد اوشبهة عقد ومتى عرى من ذلك لم يجب مهر ويدل عليه اتفاقهم جميعا على أنه لو أقر بالزنا مرة واحدة ثم مات أو قامت عليه بينة بالزنا فمات قبل أن يحد لم يجب عليه المهر فى ماله ولو مات بعد اقراره بالسرقة مرة واحدة لكانت السرقة مضمونة عليه باتفاق منهم جميعا فقد حصل من قولهم جميعا ايجاب الضمان بالاقرار مرة واحدة وسقوط المهر مع الاقرار بالزنا من غير حد واحتج الآخرون بما روى الاعمش عن القاسم بن عبدالرحمن عن أبيه عن على ان رجلا اقر عنده بسرقة مرتين فقال شهدت على نفسك بشهادتين فامر به فقطع وعلقها فى عنقه ولا دلالة فى هذا الحديث على أن مذهب على رضى الله عنه انه لا يقطع الا بالاقرار مرتين انما قال شهدت على نفسك بشهادتين ولم يقل لو شهدت بشهادة واحدة لما قطعت وليس فيه أيضا انه لم يقطع حتى اقر مرتين * ومما يحتج به لابى يوسف من طريق النظر ان هذا لما كان حدا يسقط بالشبهة وجب أن يعتبر عدد الاقرار فيه بالشهادة فلما كان اقل من يقبل فيه شاهدة شاهدين وجب أن يكون أقل ما يصح به اقراره مرتين كالزنا اعتبر عدد الاقرار فيه بعدد الشهود وهذا يلزم أبا يوسف أن يعتبر عدد الاقرار فى شرب الخمر بعدد الشهود وقد سمعت أبا الحسن الكرخى يقول انه وجد عن أبى يوسف فى شرب الخمر انه لا يحد حتى يقر مرتين كعدد الشهود ولا يلزم عليه حد القذف لان المطالبة به حق لآدمى وليس كذلك سائر الحدود وهذا الضرب من القياس مدفوع عندنا فان المقادير لا تؤخذ من طريق المقاييس فيما كان هذا صفته وانما طريقها التوقيف والاتفاق

باب السرقة من ذوى الارحام

قال أبو بكر قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) عموم فى ايجاب قطع كل سارق الا ما خصه الدليل على النحو الذى قدمنا وعلى ما حكينا عن ابى الحسن ليس بعموم وهو مجمل محتاج فيه الى دلالة من غيره فى اثبات حكمه ومن جهة اخرى على اصله ان ما ثبت خصوصه بالاتفاق لا يصح الاحتجاج بعمومه وقد بينا فى اصول الفقه وهو مذهب محمد بن شجاع الا انه وان كان عموما عندنا لو خلينا ومقتضاه فقد قامت دلالة خصوصه فى ذوى الرحم المحرم وقد اختلف الفقهاء فيه

ذكر الاختلاف في ذلك

قال أصحابنا لا يقطع من سرق من ذي الرحم وهو الذي لو كان احدهما رجلا والآخر امرأة لم يجز له أن يتزوجها من أجل الرحم الذي بينهما ولا تقطع أيضا عندهم المرأة اذا سرقت من زوجها ولا الزوج اذا سرق من امرأته وقال الثوري اذا سرق من ذوي رحم منه لم يقطع وقال مالك يقطع الزوج فيما سرق من امرأته والمرأة فيما تسرق من زوجها في غير الموضع الذي يسكنان فيه وكذلك في الاقارب وقال عبيد الله بن الحسن في الذي يسرق من أبويه ان كان يدخل عليهم لا يقطع وان كانوا نهوه عن الدخول عليهم فسرق قطع وقال الشافعي لا قطع على من سرق من أبويه أو اجداده ولا على زوج سرق من امرأته أو امرأة سرقت من زوجها والدليل على صحة قول أصحابنا قول الله عز وجل (ليس عليكم جناح أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم) الى قوله (أو ما ملكتم مفاتحه) فاباح تعالى الاكل من بيوت هؤلاء وقد اقتضى ذلك اباحة الدخول اليها بغير اذنهم فاذا جاز لهم دخولها لم يكن ما فيها محرزا عنهم ولا قطع الا فيما سرق من حرز وأيضا اباحة اكل أموالهم يمنع وجوب القطع فيها لما لهم فيها من الحق كالشريك ونحوه * فان قيل فقد قال (او صديقكم) ويقطع فيه مع ذلك اذا سرق من صديقه * قيل له ظاهر الآية ينفي القطع من الصديق أيضا وانما خصصناه بدلالة الاتفاق ودلالة اللفظ قائمة فيما عداه وعلى انه لا يكون صديقا اذا قصد السرقة ودليل آخر هو انه قد ثبت عندنا وجوب نفقة هؤلاء عند الحاجة اليه وجواز أخذها منه بغير بدل فاشبه السارق من بيت المال لثبوت حقه فيه بغير بدل يلزمه عند الحاجة اليه * فان قيل قد ثبت هذا الحق عند الضرورة في مال الاجنبي ولم يمنع من القطع بالسرقة منه * قيل له يفترقان من وجهين احدهما انه في مال الاجنبي يثبت عند الضرورة وخوف التلف وفي مال هؤلاء يثبت بالفقر وتعذر الكسب والوجه الآخر ان الاجنبي يأخذه ببدل وهؤلاء يستحقونه بغير بدل كمال بيت المال وايضا فلما استحق عليه احياء نفسه واعضائه عند الحاجة اليه بالاتفاق عليه وكان هذا السارق محتاجا الى هذا المال في احياء يده لسقوط القطع صار في هذه الحالة كالفقير الذي يستحق على ذي الرحم المحرم منه الاتفاق عليه لاحياء نفسه أو بعض أعضائه وايضا فهو مقيس على الاب بالمعنى الذي قدمناه والله تعالى أعلم

باب فيمن سرق ما قد قطع فيه

قال أصحابنا فيمن سرق ثوبا فقطع فيه ثم سرقه مرة اخرى وهو بعينه لم يقطع فيه والاصل فيه انه لا يجوز عندنا اثبات الحدود بالقياس وانما طريقها التوقيف أو الاتفاق فلما عدمناهما فيما وصفنا لم يبق في اثباته الا القياس ولا يجوز ذلك عندنا * فان قيل هلا قطعته بعموم قوله (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) قبل السرقة * قيل له السرقة الثانية لم يتناولها العموم لانها توجب قطع الرجل لو وجب القطع والذى في الآية قطع اليد وايضا فان وجوب قطع السرقة متعلق بالفعل والعين جميعا والدليل انه متى سقط القطع وجب ضمان العين كما ان احد الزنا لما تعلق بالوطء كان سقوط الحد موجبا ضمان الوطء ولما تعلق وجوب القصاص بقتل النفس كان سقوط القود موجبا ضمان النفس فكذلك وجوب ضمان العين في السرقة عند سقوط القطع يوجب اعتبار العين في ذلك فلما كان فعل واحد في عينين لا يوجب الا قطعا واحدا كان كذلك حكم الفعلين في عين واحدة ينبغي أن لا يوجب الا قطعا واحدا اذا كان لكل واحد من العينين اعنى الفعل والعين تأثير في ايجاب القطع * فان قيل فلو زنى بامرأة فحد ثم زنى بها مرة اخرى حد ثانيا مع وقوع الفعلين في عين واحدة * قيل له لانه لا تاثير لعين المرأة في تعلق وجوب الحد بها وانما يتعلق وجوب حد الزنا بالوطء لا غير والدليل على ذلك انه متى سقط الحد ضمن الوطء ولم يضمن عين المرأة وفي السرقة متى سقط القطع ضمن عين السرقة وايضا فلما صارت السرقة في يده بعد القطع في حكم المباح التافه بدلالة ان استهلاكها لا يوجب عليه ضمانها وجب أن لا يقطع فيها بعد ذلك كما لا يقطع في سائر المباحات التافهة في الاصل وان حصلت ملكا للناس كالطين والخشب والحشيش والماء ومن أجل ذلك قالوا انه لو كان غزلا فنسجه ثوبا بعد ما قطع فيه ثم سرقه مرة اخرى قطع لان حدوث هذا الفعل فيه يرفع حكم الاباحة المانعة كانت من وجوب القطع كما لو سرق خشبا لم يقطع فيه ولو كان بابا منجورا فسرقه قطع لخروجه بالصنعة عن الحال الاولى وايضا لما كان وقوع القطع فيه يوجب البراءة من استهلاكه قام القطع فيه مقام دفع قيمته فصار كانه عوضه منه واشبه من هذا الوجه وقوع الملك له في المسروق لان استحقاق البدل عليه يوجب له الملك فلما اشبه ملكه من هذا الوجه سقط القطع لانه يسقط بالشبهة ان يشبه المباح من وجه ويشبه الملك من وجه

باب السارق يوجد قبل اخراج السرقة

قال أبو بكر رحمه الله اتفق فقهاء الامصار على أن القطع غير واجب الا أن يفرق بين المتاع وبين حرزه والدار كلها حرز واحد فما لم يخرجه من الدار لم يجب القطع وروى ذلك عن على بن أبي طالب وابن عمر وهو قول ابراهيم وروى يحيى بن سعيد عن عبد الرحمن بن القاسم قال بلغ عائشة انهم كانوا يقولون اذا لم يخرج بالمتاع لم يقطع فقالت عائشة لو لم اجد الا سكينا لقطعته وروى سعيد عن قتادة عن الحسن قال اذا وجد فى بيت فعليه القطع قال ابو بكر دخوله البيت لا يستحق به اسم السارق فلا يجوز ايجاب القطع به واخذه فى الحرز ايضا لا يوجب القطع لانه باق فى الحرز ومتى لم يخرجه من الحرز فهو بمنزلة من لم يأخذه فلا يجب عليه القطع ولو جاز ايجاب القطع فى مثله لما كان لاعتبار الحرز معنى والله أعلم

باب غرم السارق بعد القطع

قال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر ومحمد والثورى وابن شبرمة اذا قطع السارق فان كانت السرقة قائمة بعينها أخذها المسروق منه وان كانت مستهلكة فلا ضمان عليه وهو قول مكحول وعطاء والشعبى وابن شبرمة واحد قولى ابراهيم النخعى وقال مالك يضمنها ان كان موسرا ولا شيء عليه ان كان معسرا وقال عثمان البتى والليث والشافعى يغرم السرقة وان كانت هالكة وهو قول الحسن والزهرى وحماد واحد قولى ابراهيم قال أبو بكر اما اذا كانت قائمة بعينها فلا خلاف ان صاحبها يأخذها وقد روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قطع سارق رداء صفوان ورد الرداء على صفوان والذى يدل على نفى الضمان بعد القطع قوله تعالى (فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله) والجزاء اسم لما يستحق بالفعل فاذا كان الله تعالى جعل جميع ما يستحق بالفعل هو القطع لم يجز ايجاب الضمان معه لما فيه من الزيادة فى حكم المنصوص ولا يجوز ذلك الا بمثل ما يجوز به النسخ وكذلك قوله تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) فاخبر ان جميع الجزاء هو المذكور فى الآية لان قوله تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) ينفى أن يكون هناك جزاء غيره ومن جهة السنة حديث عبد الله بن صالح قال حدثنى المفضل بن فضالة عن يونس بن زيد قال سمعت سعد بن ابراهيم يحدث عن أخيه المسور

ابن ابراهيم عن عبد الرحمن بن عوف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا اقيم على السارق الحد فلا غرم عليه وحدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن نصر بن صهيب قال حدثنا أبي بكر بن أبي شجاع الادمي قال حدثني خالد بن خداش قال حدثني اسحق بن الفرات قال حدثنا المفضل بن فضالة عن يونس عن الزهري عن سعد بن ابراهيم عن المسور بن ابراهيم عن عبد الرحمن بن عوف ان النبي ﷺ أتي بسارق فامر بقطعه وقال لا غرم عليه وقال عبد الباقي هذا هو الصحيح وأخطأ فيه خالد بن خداش فقال المسور ابن مخرمة ويدل عليه من جهة النظر امتناع وجوب الحد والمال بفعل واحد كما لا يجتمع الحد والمهر والقود والمال فوجب أن يكون وجوب القطع نافيا لضمان المال اذ كان المال في الحدود لا يجب الامع الشبهة وحصول الشبهة ينفي وجوب القطع ووجه آخر وهو ان من أصلنا ان الضمان سبب لايجاب الملك فلو ضمناه لملكه بالاخذ الموجب للضمان فيكون حينئذ مقطوعا في ملك نفسه وذلك ممتنع فلما لم يكن لنا سبيل الى رفع القطع وكان في ايجاب الضمان اسقاط القطع امتنع وجوب الضمان

باب الرشوة

قال الله تعالى (سماعون للكذب أكالون للسحت) قيل ان أصل السحت الاستيصال يقال اسحته اسحاتا اذا استأصله واذهبه قال الله عز وجل (فيسحتكم بعذاب) أي يستاصلكم به ويقال اسحت ماله اذا افسده وأذهبه فسمي الحرام سحتا لانه لا بركة فيه لاهله ويهلك به صاحبه هلاك الاستيصال وروى ابن عيينة عن عمار الدهني عن سالم بن ابي الجعد عن مسروق قال سالت عبد الله بن مسعود عن السحت أهو الرشوة في الحكم فقال (ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون) ولكن السحت ان يستشفع بك على امام فتكلمه فيهدي لك هدية فتقبلها وروى شعبة عن منصور عن سالم بن ابي الجعد عن مسروق قال سالت عبد الله عن الجور في الحكم فقال ذلك كفر وسالته عن السحت فقال الرشا وروى عبد الاعلى بن حماد حدثنا حماد عن ابان عن ابن ابي عياش عن مسلم ان مسروقا قال قلت لعمر يا أمير المؤمنين أرأيت الرشوة في الحكم من السحت قال لا ولكن كفر انما السحت أن يكون لرجل عند سلطان جاه ومنزلة ويكون للآخر الى السلطان حاجة فلا يقضي حاجته حتى يهدي اليه وروى عن علي بن أبي طالب قال السحت الرشوة في الحكم ومهر البغي وعسب الفحل وكسب الحجام

وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستعجال فى القضية فكانه جعل السحت اسما لاخذ ما لايطيب أخذه وقال ابراهيم والحسن ومجاهد وقتادة والضحاك السحت الرشا وروى منصور عن الحكم عن أبى وائل عن مسروق قال ان القاضى اذا أخذ الهدية فقد اكل السحت واذا اكل الرشوة بلغت به الكفر وقال الاعمش عن خيثمة عن عمر قال بابان من السحت يا كلهما الناس الرشا ومهر الزانية وروى اسماعيل بن زكريا عن اسماعيل بن مسلم عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هدايا الامراء من السحت وروى أبو ادريس الخولانى عن ثوبان قال لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشى والمرتشى والرائش الذى يمشى بينهما وروى أبو سلمة ابن عبد الرحمن عن عبد الله بن عمر قال لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشى والمرتشى وروى أبو عوانة عن عمر بن أبى سلمة عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ لعن الله الراشى والمرتشى فى الحكم قال أبو بكر اتفق جميع المتاولين لهذه الآية على ان قبول الرشا محرم واتفقوا على أنه من السحت الذى حرمه الله تعالى والرشوة تنقسم الى وجوه منها الرشوة فى الحكم وذلك محرم على الراشى والمرتشى جميعا وهو الذى قال فيه النبى صلى الله عليه وسلم لعن الله الراشى والمرتشى والرائش وهو الذى يمشى بينهما فلذلك لا يخلو من ان يرشوه ليقضى له بحقه أو بما ليس بحق له فان رشاه ليقضى له بحقه فقد فسق الحاكم بقبول الرشوة على أن يقضى له بما هو فرض عليه واستحق الراشى الذم حين حاكم اليه وليس بحاكم ولا ينفذ حكمه لانه قد انعزل عن الحكم باخذه الرشوة كمن اخذ الاجرة على اداء الفروض من الصلاة والزكاة والصوم ولا خلاف فى تحريم الرشا على الاحكام وأنها من السحت الذى حرمه الله فى كتابه وفى هذا دليل أن كل ما كان مفعولا على وجه الفرض والقربة الى الله تعالى انه لا يجوز أخذ الاجرة عليه كالحج وتعليم القرآن والاسلام ولو كان اخذ الابدال على هذه الامور جائز لجاز أخذ الرشا على امضاء الاحكام فلما حرم الله أخذ الرشا على الاحكام واتفقت الامة عليه دل ذلك على فساد قول القائلين بجواز أخذ الابدال على الفروض والقرب وان أعطاء الرشوة على أن يقضى له بباطل فقد فسق الحاكم من وجهين أحدهما أخذ الرشوة والآخر الحكم بغير حق وكذلك الراشى وقد تاول ابن مسعود ومسروق السحت على الهدية فى الشفاعة الى السلطان وقال ان أخذ الرشا على الاحكام كفر وقال على رضى الله عنه وزيد بن ثابت ومن قدمنا قوله الرشا من السحت وأما

مطلب فى وجوه الرشوة

الرشوة فى غير الحكم فهو ما ذكره ابن مسعود ومسروق فى الهدية الى الرجل ليعينه بجاهه عند السلطان وذلك منهى عنه أيضا لان عليه معونته فى دفع الظلم عنه قال الله تعالى (وتعاونوا على البر والتقوى) وقال النبى صلى الله عليه وسلم لا يزال الله فى عون المرء مادام المرء فى عون اخيه ووجه آخر من الرشوة وهو الذى يرشو السلطان لدفع ظلمه عنه فهذه الرشوة محرمة على آخذها غير محظورة على معطيها وروى عن جابر بن زيد والشعبي قالا لا باس بان يصانع الرجل عن نفسه وماله اذا خاف الظلم وعن عطاء وابراهيم مثله وروى هشام عن الحسن قال لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشي والمرتشي قال الحسن ليحق باطلا أو يبطل حقا فاما ان تدفع عن مالك فلا باس وقال يونس عن الحسن لا باس ان يعطى الرجل من ماله ما يصون به عرضه وروى عثمان بن الاسود عن مجاهد قال اجعل مالك جنة دون دينك ولا تجعل دينك جنة دون مالك وروى سفيان عن عمرو عن ابى الشعثاء قال لم نجد زمن زياد شيا انفع لنا من الرشا فهذا الذى رخص فيه السلف انما هو فى دفع الظلم عن نفسه بما يدفعه الى من يريد ظلمه او انتهاك عرضه وقد روى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما قسم غنائم خيبر واعطى تلك العطايا الجزيلة اعطى العباس بن مرداس السلمى شيا فسخطه فقال شعرا فقال النبى صلى الله عليه وسلم اقطعوا عنا لسانه فزادوه حتى رضى واما الهدايا للامراء والقضاة فان محمد بن الحسن كرهها وان لم يكن للمهدى خصم ولا حكومة عند الحاكم ذهب فى ذلك الى حديث ابى حميد الساعدى فى قصة ابن التبية حين بعثه النبى صلى الله عليه وسلم على الصدقة فلما جاء قال هذا لكم وهذا اهدى لى فقال النبى صلى الله عليه وسلم ما بال اقوام نستعملهم على ما ولانا الله فيقول هذا لكم وهذا اهدى لى فهلا جلس فى بيت ابيه فنظر أيهدى له ام لا وما روى عنه عليه السلام انه قال هدايا الامراء غلول وهدايا الامراء سحت وكره عمر بن عبد العزيز قبول الهدية فقيل له ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقبل الهدية ويثبت عليها فقال كانت حينئذ هدية وهى اليوم سحت ولم يكره محمد للقاضى قبول الهدية ممن كان يهديه قبل القضاء فكانه انما كره منها ما اهدى له لاجل انه قاض ولولا ذلك لم يهد له وقد دل على هذا المعنى قول النبى صلى الله عليه وسلم هلا جلس فى بيت ابيه وامه فنظر ايهدى له ام لا فاخبر انه انما اهدى له لانه

(قوله ابن التبية) بضم اللام وسكون التاء وفتحها وكسر الباء الموحدة ويقال له (ابن الاتبية) كذا فى شرح صحيح البخاري للعينى (لمصححه)

عامل ولولا انه عامل لم يهد له وانه لا يحل له واما من كان يهاديه قبل القضاء وقد اعلم به لم يهده اليه لاجل القضاء فجائز له قبوله على حسب ما كان يقبله قبل ذلك وقد روى ان بنت ملك الروم اهدت لام كلثوم بنت على امرأة عمر فردها عمر ومنع قبولها

باب الحكم بين اهل الكتاب

قال الله تعالى (فان جاؤك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم) ظاهر ذلك يقتضى معنيين احدهما تخليتهم واحكامهم من غير اعتراض عليهم والثانى التخيير بين الحكم والاعراض اذا ارتفعوا الينا وقد اختلف السلف فى بقاء هذا الحكم فقال قائلون منهم اذا ارتفعوا الينا فان شاء الحاكم حكم بينهم وان شاء اعرض عنهم وردهم الى دينهم وقال آخرون التخيير منسوخ فمتى ارتفعوا الينا حكمنا بينهم من غير تخيير فمن أخذ بالتخيير عند مجيئهم الينا الحسن والشعبي وابراهيم رواية وروى عن الحسن خلوا بين اهل الكتاب وبين حاكمهم واذا ارتفعوا اليكم فاقيموا عليهم ما فى كتابكم وروى سفيان ابن حسين عن الحكم عن مجاهد عن ابن عباس قال آيتان نسختا من سورة المائدة آية القلائد وقوله تعالى (فاحكم بينهم أو اعرض عنهم) فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخيرا ان شاء حكم بينهم أو اعرض عنهم فردهم الى احكامهم حتى نزلت (وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم) فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحكم بينهم بما انزل الله فى كتابه وروى عثمان بن عطاء الخراسانى عن ابن عباس فى قوله (فان جاؤك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم) قال نسخها قوله (وان احكم بينهم بما أنزل الله) وروى سعيد بن جبير عن الحكم عن مجاهد (فان جاؤك فاحكم بينهم أو اعراض عنهم) قال نسختها (وان احكم بينهم بما أنزل الله) وروى سفيان عن السدى عن عكرمة مثله * قال أبو بكر فذكر هؤلاء ان قوله (وان احكم بينهم بما انزل الله) ناسخ للتخيير المذكور فى قوله (فان جاؤك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم) ومعلوم ان ذلك لا يقال من طريق الرأى لان العلم بتواريخ نزول الآى لا يدرك من طريق الرأى والاجتهاد وانما طريقه التوقيف ولم يقل من اثبت التخيير ان آية التخيير نزلت بعد قوله (وان احكم بينهم بما أنزل الله) وان التخيير نسخه وانما حكى عنهم مذاهبهم فى التخيير من غير ذكر النسخ فثبت نسخ التخيير بقوله (وان احكم بينهم بما انزل الله) كرواية من ذكر نسخ التخيير ويدل على نسخ التخيير قوله (ومن لم يحكم بما

انزل

انزل الله فاولئك هم الكافرون) الآيات ومن اعرض عنهم فلم يحكم فى تلك الحادثة التى اختصموا فيها بما انزل الله ولا نعلم احدا قال ان فى هذه الآيات (ومن لم يحكم بما انزل الله) منسوخا الا ما روى عن مجاهد رواه منصور عن الحكم عن مجاهد ان قوله (ومن لم يحكم بما انزل الله) نسخها ما قبلها (فاحكم بينهم أو اعرض عنهم) وقد روى سفيان بن حسين عن الحكم عن مجاهد ان قوله (فان جاؤك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم) منسوخ بقوله (وان حكم بينهم بما انزل الله) ويحتمل أن يكون قوله تعالى (فان جاؤك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم) قبل أن تعقد لهم الذمة ويدخلوا تحت احكام الاسلام بالجزية فلما أمر الله باخذ الجزية منهم وجرت عليهم احكام الاسلام امر بالحكم بينهم بما انزل الله فيكون حكم الآيتين جميعا ثابتا التخيير فى أهل العهد الذين لا ذمة لهم ولم يجر عليهم أحكام المسلمين كاهل الحرب اذا هادناهم وايجاب الحكم بما أنزل الله فى اهل الذمة الذين يجرى عليهم أحكام المسلمين وقد روى عن ابن عباس ما يدل على ذلك روى محمد بن اسحق عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس ان الآية التى فى المائدة قول الله تعالى (فاحكم بينهم أو اعرض عنهم) انما نزلت فى الدية بين بنى قريظة وبين بنى النضير وذلك ان بنى النضير كان لهم شرف يدون دية كاملة وان بنى قريظة يدون نصف الدية فتحاكموا فى ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله ذلك فيهم فحملهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على الحق فى ذلك فجعل الدية سواء ومعلوم ان بنى قريظة والنضير لم تكن لهم ذمة قط وقد اجلى النبى صلى الله عليه وسلم بنى النضير وقتل بنى قريظة ولو كان لهم ذمة لما اجلاهم ولا قتلهم وانما كان بينه وبينهم عهد وهدنة فنقضوها فاخبر ابن عباس ان آية التخيير نزلت فيهم فجائز أن يكون حكمها باقيا فى اهل الحرب من أهل العهد وحكم الآية الاخرى فى وجوب الحكم بينهم بما أنزل الله تعالى ثابتا فى اهل الذمة فلا يكون فيها نسخ وهذا تاويل سائغ لولا ما روى عن السلف من نسخ التخيير بالآية الاخرى * وروى عن ابن عباس رواية اخرى وعن الحسن ومجاهد والزهرى انها نزلت فى شان الرجم حين تحاكموا اليه وهؤلاء ايضا لم يكونوا اهل ذمة وانما تحاكموا اليه طلبا للرخصة وزوال الرجم فصار النبى صلى الله عليه وسلم الى بيت مدارسهم ووقفهم على آية الرجم وعلى كذبهم وتحريفهم كتاب الله ثم رجم اليهوديين وقال اللهم انى اول من احيا سنة اماتوها وقال اصحابنا اهل الذمة محمولون فى البيوع والمواريث وسائر العقود على احكام الاسلام كالمسلمين الا فى بيع الخمر والخنزير فان

ذلك جائز فيما بينهم لانهم مقرون على أن تكون مالا لهم ولو لم يجز مبايعتهم وتصرفهم فيها والانتفاع بها لخرجت من أن تكون مالا لهم ولما وجب على مستهلكها عليهم ضمان ولا نعلم خلافا بين الفقهاء فيمن استهلك لذمى خمرا ان عليه قيمتها وقد روى انهم كانوا يأخذون الخمر من أهل الذمة فى العشور فكتب اليهم عمر ان ولوهم بيعها وخذوا العشر من أثمانها فهذان مال لهم يجوز تصرفهم فيهما وما عدا ذلك فهو محمول على أحكامنا لقوله (وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم) وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كتب الى اهل نجران اما ان تذروا الربا واما ان تاذنوا بحرب من الله ورسوله فجعلهم النبي صلى الله عليه وسلم فى حظر الربا ومنعهم منه كالمسلمين قال الله تعالى (واخذهم الربا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل) فاخبر انهم منهيون عن الربا واكل المال بالباطل كما قال تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) فسوى بينهم وبين المسلمين فى المنع من الربا والعقود الفاسدة المحظورة وقال تعالى (سماعون للكذب اكالون للسحت) فهذا الذى ذكرناه مذهب أصحابنا فى عقود المعاملات والتجارات والحدود وأهل الذمة والمسلمون فيها سواء الا انهم لا يرجمون لانهم غير محصنين وقال مالك الحاكم مخير اذا اختصموا اليه بين أن يحكم بينهم بحكم الاسلام او يعرض عنهم فلا يحكم بينهم وكذلك قوله فى العقود والمواريث وغيرها واختلف اصحابنا فى مناكحتهم فيما بينهم فقال أبو حنيفة هم مقرون على أحكامهم لا يعترض عليهم فيها الا أن يرضوا الاحكامنا فان رضى بها الزوجان حملا على أحكامنا وان أبى احدهما لم يعترض عليهم فاذا تراضيا جميعا حملهما على احكام الاسلام الا فى النكاح بغير شهود والنكاح فى العدة فانه لا يفرق بينهم وكذلك ان أسلموا * وقال محمد اذا رضى احدهما حملا جميعا على احكامنا وان ابى الآخر الا فى النكاح بغير شهود خاصة . وقال ابو يوسف يحملون على احكامنا وان أبوا الا فى النكاح بغير شهود ونجيزه اذا تراضوا بها فاما ابو حنيفة فانه يذهب فى اقرارهم على مناكحتهم الى انه قد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ الجزية من مجوس هجر مع علمه بانهم يستحلون نكاح ذوات المحارم ومع علمه بذلك لم يامر بالتفرقة بينهما وكذلك اليهود والنصارى يستحلون كثيرا من عقود المناكحات المحرمة ولم يامر بالتفرقة بينهما حين عقد لهم الذمة من اهل نجران ووادى القرى وسائر اليهود والنصارى الذين دخلوا فى الذمة ورضوا باعطاء الجزية وفى ذلك دليل على أنه اقرهم على مناكحتهم كما اقرهم على

مذاهبهم

مذاهبهم الفاسدة واعتقاداتهم التي هي ضلال وباطل ألا ترى انه لما علم استحلالهم للربا كتب الى اهل نجران اما ان تذروا الربا واما أن تاذنوا بحرب من الله ورسوله فلم يقرهم عليه حين علم تبايعهم به وايضا قد علمنا ان عمر بن الخطاب لما فتح السواد اقر اهلها عليها وكانوا مجوسا ولم يثبت انه امر بالتفريق بين ذوي المحارم منهم مع علمه بمناكحتهم وكذلك سائر الامة بعده جروا على منهاجه في ترك الاعتراض عليهم وفي ذلك دليل على صحة ماذكرنا فان قيل فقد روي عن عمر انه كتب الى سعد يامره بالتفريق بين ذوي المحارم منهم وان يمنعهم من المذهب فيه . قيل له لو كان هذا ثابتا لورد النقل متواترا كوروده في سيرته فيهم في اخذ الجزية ووضع الخراج وسائر ما عاملهم به فلما لم يرد ذلك من جهة التواتر علمنا انه غير ثابت ويحتمل أن يكون كتابه الى سعد بذلك انما كان فيمن رضي منهم باحكامنا وكذلك نقول اذا تراضوا باحكامنا وايضا قد بينا ان قوله (وان احكم بينهم بما انزل الله) ناسخ للتخيير المذكور في قوله (فان جاؤك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم) والذي ثبت نسخه من ذلك هو التخيير فاما شرط المجيء منهم فلم تقم الدلالة على نسخه فينبغي ان يكون حكم الشرط باقيا والتخيير منسوخا فيكون تقديره مع الآية الاخرى فان جاؤك فاحكم بينهم بما أنزل الله وانما قال انهم يحملون على احكامنا اذا رضوا بها الا في النكاح بغير شهود والنكاح في العدة من قبل انه لما ثبت انه ليس لنا اعتراض عليهم قبل التراضي منهم باحكامنا فمتى تراضوا بها وارتفعوا الينا فانما الواجب اجراؤهم على أحكامنا في المستقبل ومعلوم ان العدة لا تمنع بقاء النكاح في المستقبل وانما تمنع الابتداء لان امرأة تحت زوج لو طرأت عليها عدة من وطء بشبهة لم يمنع ما وجب من العدة بقاء الحكم فثبت ان العدة انما تمنع ابتداء العقد ولا تمنع البقاء فمن اجل ذلك لم يفرق بينهما . ومن جهة اخرى ان العدة حق الله تعالى وهم غير مؤاخذين بحقوق الله تعالى في احكام الشريعة فاذا لم تكن عندهم عدة واجبة لم تكن عليها عدة فجاز نكاحها الثاني وليس كذلك نكاح ذوات المحارم اذ لا يختلف فيها حكم الابتداء والبقاء في باب بطلانه واما النكاح بغير شهود فان الذي هو شرط في صحة العقد وجوب الشهود في حال العقد ولا يحتاج في بقائه الى استصحاب الشهود لان الشهود لو ارتدوا بعد ذلك أو ماتوا لم يؤثر ذلك في العقد فاذا كان انما يحتاج الى الشهود للابتداء لا للبقاء لم يجز ان يمنع البقاء في المستقبل لاجل عدم الشهود ومن جهة اخرى أن النكاح بغير شهود مختلف فيه بين الفقهاء فمنهم من يجيزه والاجتهاد سائغ في جوازه ولا

يعترض على المسلمين اذا عقدوه مالم يختصموا فيه فغير جائز فسخه اذا عقدوه فى حال الكفر اذ كان ذلك سائغا جائزا فى وقت وقوعه لو امضاها كما بين المسلمين جاز ولم يجز بعد ذلك فسخه وانما اعتبر ابو حنيفة تراضيهما جميعا باحكامنا من قبل قول الله تعالى (فان جاؤك فاحكم بينهم) فشرط مجيئهم فلم يجز الحكم على احدهما بمجيء الآخر . فان قال قائل اذا رضى أحدهما باحكامنا فقد لزمه حكم الاسلام فيصير بمنزلته لو اسلم فيحمل الآخر معه على حكم الاسلام . قيل له هذا غلط لان رضاه باحكامنا لا يلزمه ذلك ايجابا ألا ترى انه لو رجع عن الرضا قبل الحكم عليه لم يلزمه اياه بعد الاسلام يمكنه الرضا باحكامنا وايضا اذا لم يجز ان يعترض عليهم الا بعد الرضا بحكمنا فمن لم يرض به مبقى على حكمه لا يجوز الزامه حكما لاجل رضا غيره وذهب محمد الى ان رضا احدهما يلزم الآخر حكم الاسلام كما لو اسلم وذهب ابو يوسف الى ظاهر قوله تعالى (وان احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم) قوله تعالى (وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله) يعنى الله اعلم فيما تحاكموا اليك فيه فقيل انهم تحاكموا اليه فى حد الزانيين وقيل فى الدية بين بنى قريظة وبنى النضير فاخبر تعالى انهم لم يتحاكموا اليه تصديقا منهم بنبوته وانما طلبوا الرخصة ولذلك قال (وما اولئك بالمؤمنين) يعنى هم غير مؤمنين بحكمك انه من عند الله مع جحدهم بنبوتك وعدولهم عما يعتقدونه حكما لله مما فى التوراة ويحتمل انهم حين طلبوا غير حكم الله ولم يرضوا به فهم كافرون غير مؤمنين . وقوله تعالى (وعندهم التوراة فيها حكم الله) يدل على ان حكم التوراة فيما اختصموا فيه لم يكن منسوخا وانه صار بمبعث النبي صلى الله عليه وسلم شريعة لنا لم ينسخ لانه لو نسخ لم يطلق عليه بعد النسخ انه حكم الله كما لا يطلق ان حكم الله تحليل الخمر او تحريم السبت وهذا يدل على ان شرائع من قبلنا من الانبياء لازمة لنا مالم تنسخ وانها حكم الله بعد مبعث النبي صلى الله عليه وسلم وقد روى عن الحسن فى قوله تعالى (فيها حكم الله) بالرجم لانهم اختصموا اليه فى حد الزنا وقال قتادة فيها حكم الله بالقود لانهم اختصموا فى ذلك وجائز ان يكونوا تحاكموا اليه فيهما جميعا من الرجم والقود قوله تعالى (انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا) روى عن الحسن وقتادة وعكرمة والزهرى والسدى ان النبى صلى الله عليه وسلم مراد بقوله (يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا) قال ابو بكر وذلك لان النبى صلى الله عليه وسلم حكم على الزانيين منهم بالرجم وقال اللهم انى اول

من

من احياسنة اماتوها وكان ذلك فى حكم التوراة وحكم فيه بتساوى الديات وكان ذلك ايضا حكم التوراة وهذا يدل على انه حكم عليهم بحكم التوراة لا بحكم مبتدأ شريعة وقوله تعالى (وكانوا عليه شهداء) قال ابن عباس شهداء على حكم النبى صلى الله عليه وسلم انه فى التوراة وقال غيره شهداء على ذلك الحكم انه من عند الله وقال عز وجل (فلا تخشوا الناس واخشون) قال فيه السدى لا تخشوهم فى كتمان ما انزلت وقيل لا تخشوهم فى الحكم بغير ما انزلت وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا الحارث بن ابى اسامة حدثنا ابو عبيد القاسم بن سلام حدثنا عبد الرحمن بن مهدى عن حماد بن سلمة عن حميد عن الحسن قال ان الله تعالى اخذ على الحكام ثلاثا ان لا يتبعوا الهوى وان يخشوه ولا يخشوا الناس وان لا يشتروا بآياته ثمنا قليلا ثم قال (يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى) الآية وقال (انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا) الى قوله فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون) فتضمنت هذه الآية معانى منها الاخبار بان النبى صلى الله عليه وسلم قد حكم على اليهود بحكم التوراة ومنها ان حكم التوراة كان باقيا فى زمان رسول الله ﷺ وان مبعث النبى صلى الله عليه وسلم لم يوجب نسخه ودل ذلك على ان ذلك الحكم كان ثابتا لم ينسخ بشريعة الرسول صلى الله عليه وسلم ومنها ايجاب الحكم بما انزل الله تعالى وان لا يعدل عنه ولا يحابى فيه مخافة الناس ومنها تحريم اخذ الرشا فى الاحكام وهو قوله تعالى (ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا) وقوله تعالى (ومن لم يحكم بما انزل الله) قال ابن عباس هو فى الجاحد لحكم الله وقيل هى فى اليهود خاصة وقال ابن مسعود والحسن وابراهيم هى عامة يعنى فيمن لم يحكم بما انزل الله وحكم بغيره مخبرا انه حكم الله تعالى ومن فعل هذا فقد كفر فمن جعلها فى قوم خاصة وهم اليهود لم يجعل من بمعنى الشرط وجعلها بمعنى الذى لم يحكم بما انزل الله والمراد قوم باعيانهم وقال البراء بن عازب وذكر قصة رجم اليهود فانزل الله تعالى (يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر) الآيات الى قوله (ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون) قال فى اليهود خاصة وقوله (فاولئك هم الظالمون) (واولئك هم الفاسقون) فى الكفار كلهم وقال الحسن (ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون) نزلت فى اليهود وهى علينا واجبة وقال ابو مجلز نزلت فى اليهود وقال

ابو جعفر نزلت فى اليهود ثم جرت فينا وروى سفيان عن حبيب بن ابى ثابت عن ابى البختري قال قيل لحذيفة (ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون) نزلت فى بنى اسرائيل قال نعم الاخوة لكم بنو اسرائيل ان كانت لكم كل حلوة ولهم كل مرة ولتسلكن طريقهم قد الشراك قال ابراهيم النخعى نزلت فى بنى اسرائيل ورضى لكم بها وروى الثورى عن زكريا عن الشعبى قال الاولى للمسلمين والثانية لليهود والثالثة للنصارى وقال طاوس ليس بكفر ينقل عن الملة وروى طاوس عن ابن عباس قال ليس الكفر الذى يذهبون اليه فى قوله (ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون) وقال ابن جريج عن عطاء كفر دون كفر وظلم دون ظلم وفسق دون فسق وقال على بن حسين رضى الله عنهما ليس بكفر شرك ولا ظلم شرك ولا فسق شرك قال ابو بكر قوله تعالى (ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون) لا يخلو من ان يكون مراده كفر الشرك والجحود او كفر النعمة من غير جحود فان كان المراد جحود حكم الله او الحكم بغيره مع الاخبار بانه حكم الله فهذا كفر يخرج عن الملة وفاعله مرتد ان كان قبل ذلك مسلما وعلى هذا تاوله من قال انها نزلت فى بنى اسرائيل وجرت فينا يعنون ان من جحد منا حكم او حكم بغير حكم الله ثم قال ان هذا حكم الله فهو كافر كما كفرت بنو اسرائيل حين فعلوا ذلك وان كان المراد به كفر النعمة فان كفران النعمة قد يكون بترك الشكر عليها من غير جحود فلا يكون فاعله خارجا من الملة والاظهر هو المعنى الاول لاطلاقه اسم الكفر على من لم يحكم بما انزل الله وقد تاولت الخوارج هذه الآية على تكفير من ترك الحكم بما انزل الله من غير جحود لها واكفروا بذلك كل من عصى الله بكبيرة او صغيرة فاداهم ذلك الى الكفر والضلال بتكفيرهم الانبياء بصغائر ذنوبهم قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين) الآية فيه اخبار عما كتب الله على بنى اسرائيل فى التوراة من القصاص فى النفس وفى الاعضاء المذكورة وقد استدل ابو يوسف بظاهر هذه الآية على ايجاب القصاص بين الرجل والمرأة فى النفس لقوله تعالى (ان النفس بالنفس) وهذا يدل على انه كان من مذهبه ان شرائع من كان قبلنا حكمها ثابت الى ان يرد نسخها على لسان النبى صلى الله عليه وسلم او بنص القرآن وقوله فى نسق الآية (ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون) دليل على ثبوت هذا الحكم فى وقت نزول هذه الآية من وجهين احدهما انه قد ثبت ان ذلك مما انزل الله

ولم

ولم يفرق بين شیء من الازمان فهو ثابت فی کل الازمان الی ان یرد نسخه والثانی معلوم انهم استحقوا اسمة الظلم والفسق فی وقت نزول الآیة لترکهم الحکم بما انزل الله تعالی من ذلك وقت نزول الآیة اما جحوداله او ترکا لفعل ما اوجب الله من ذلك وهذا یقتضی وجوب القصاص فی سائر النفوس مالم تقم دلالة نسخه او تخصیصه * وقوله تعالی (والعین بالعین) معناه عند اصحابنا فی العین اذا ضربت فذهب ضوءها ولیس هو علی ان تقلع عینه هذا عندهم لا قصاص فیه لتعذر استیفاء لاقصاص فی مثله الاتری انا لا نقف علی الحد الذی یجب قلعه منها فهو کمن قطع قطعة لحم من فخذ رجل او ذراعه او قطع بعض فخذه فلا یجب فیه القصاص وانما القصاص عندهم فیما قد ذهب ضوءها وهی قائمة ان تشد عینه الاخری وتحمی له مرآة فتقدم الی العین التی فیها القصاص حتی یذهب ضوءها واما قوله تعالی (والانف بالانف) فان اصحابنا قالوا اذا قطعه من اصله فلا قصاص فیه لانه عظم لا یمکن استیفاء القصاص فیه کما لو قطع یده من نصف الساعد وکما لو قطع رجله من نصف الفخذ لا خلاف فی سقوط القصاص فیه لتعذر استیفاء المثل والقصاص هو اخذ المثل فمتی لم یکن کذلك لم یکن قصاصا وقالوا انما یجب القصاص فی الانف اذا قطع المارن وهو ما لان منه ونزل عن قصبة الانف وروی عن ابی یوسف ان فی الانف اذا استوعب القصاص وکذلك الذکر واللسان وقال محمد لا قصاص فی الانف واللسان والذکر اذا استوعب وقوله تعالی (والاذن بالاذن) فانه یقتضی وجوب القصاص فیها اذا استوعبت لامکان استیفائه واذا قطع بعضها فان اصحابنا قالوا فیه القصاص اذا کان یستطاع ویعرف قدره وقوله عزوجل (والسن بالسن) فان اصحابنا قالوا لا قصاص فی عظم الا السن فان قلعت او کسر بعضها ففیها القصاص لامکان استیفائه ان کان الجمیع فبالقلع کما یقتص من الید من المفصل وان کان البعض فانه یبرد بمقداره بالمبرد فیمکن استیفاء القصاص فیه واما سائر العظام فغیر ممکن استیفاء القصاص فیها الا یوقف علی حده وقد اقتضی ما نص الله تعالی فی هذه الاعضاء ان یؤخذ الکبیر من هذه الاعضاء بصغیرها والصغیر بالکبیر بعد ان یکون الماخوذ منه مقابلا للماجنی علیه لغیره وقوله تعالی (والجروح قصاص) یعنی ایجاب القصاص فی سائر الجراحات التی یمکن استیفاء المثل فیها ودل به علی نفی القصاص فیما لا یمکن استیفاء المثل فیه لان قوله (والجروح قصاص) یقتضی اخذ المثل سواء ومتی لم یکن مثله فلیس بقصاص

* وقد اختلف الفقهاء فى اشياء من ذلك منها القصاص بين الرجال والنساء فيما دون النفس وقد بيناه فى سورة البقرة وكذلك بين العبيد والاحرار

ذكر الخلاف فى ذلك

قال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر ومحمد ومالك والشافعى لا تؤخذ اليمنى باليسرى لا فى العين ولا فى اليد ولا تؤخذ السن الا بمثلها من الجانى وقال ابن شبرمة تفقأ العين اليمنى باليسرى واليسرى باليمنى وكذلك اليدان وتؤخذ الثنية بالضرس والضرس بالثنية وقال الحسن بن صالح اذا قطع اصبعا من كف فلم يكن للقاطع من تلك الكف اصبع مثلها قطع مما يلى تلك الاصبع ولا يقطع اصبع كف باصبع كف اخرى وكذلك تقلع السن التى تليها اذا لم تكن للقاطع سن مثلها وان بلغ ذلك الاضراس وتفقأ العين اليمنى باليسرى اذا لم تكن له يمنى ولا تقطع اليد اليمنى باليسرى ولا اليسرى باليمنى قال ابو بكر لا خلاف انه اذا كان ذلك العضو من الجانى باقيا لم يكن للمجنى عليه استيفاء القصاص من غيره ولا يعدو ماقابله من عضو الجانى الى غيره مما بازائه وان تراضيا به فدل ذلك على ان المراد بقوله تعالى (والعين بالعين) الى آخر الآية استيفاء مثله مما يقابله من الجانى فغير جائز اذا كان كذلك ان يعتدى الى غيره سواء كان مثله موجودا من الجانى أو معدوما ألا ترى انه اذا لم يكن له ان يعدو اليد الى الرجل لم يختلف حكمه تكون يد الجانى موجودة او معدومة فى امتناع تعديه الى الرجل وايضا فان القصاص استيفاء المثل وليست هذه الاعضاء مماثلة فغير جائز ان يستوعبها ولم يختلفوا ان اليد الصحيحة لا تؤخذ بالشلاء وان الشلاء تؤخذ بالصحيحة وذلك لقوله تعالى (والجروح قصاص) وفى اخذ الصحيحة بالشلاء استيفاء اكثر مما قطع وأما اخذ الشلاء بالصحيحة فهو جائز لانه رضى بدون حقه واختلف فى القصاص فى العظم فقال ابو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد لا قصاص فى عظم ما خلا السن وقال الليث والشافعى مثل ذلك ولم يستثنيا السن وقال ابن القاسم عن مالك عظام الجسد كلها فيها القود الا ما كان منها مجوفا مثل الفخذ وما اشبهه فلا قود فيه وليس فى الهاشمة قود وكذلك المنقلة وفى الذراعين والعضد والساقين والقدمين والكعبين والاصابع اذا كسرت ففيها القصاص وقال الاوزاعى ليس فى المامومة قصاص قال ابو بكر لما اتفقوا على نفى فى عظم الرأس كذلك سائر العظام وقال الله تعالى (والجروح قصاص) وذلك غير ممكن

فى العظام وروى حماد بن سلمة عن عمرو بن دينار عن ابن الزبير انه اقتص من مامومة فانكر ذلك عليه ومعلوم ان المنكرين كانوا الصحابة ولا خلاف ايضا انه لو ضرب اذنه فيبست انه لا يضرب اذنه حتى تيبس لانه لا يوقف على مقدار جنايته فكذلك العظام وقد بينا وجوب القصاص فى السن فيما تقدم * قوله تعالى (فمن تصدق به فهو كفارة له) روى عن عبد الله بن عمر والحسن وقتادة وابراهيم رواية والشعبى رواية انها كفارة لولى القتيل وللمجروح اذا عفوا وقال ابن عباس ومجاهد وابراهيم رواية والشعبى رواية هو كفارة للجانى كانهم جعلوه بمنزلة المستوفى لحقه ويكون الجانى كانه لم يجن وهذا محمول على أن الجانى تاب من جنايته لانه لو كان مصرا عليه فعقوبته عند الله فيما ارتكب من نهيه قائمة والقول الاول هو الصحيح لان قوله تعالى راجع الى المذكور وهو قوله (فمن تصدق به) فالكفارة واقعة لمن تصدق ومعناه كفارة لذنوبه * قوله تعالى (وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه) قال ابو بكر فيه دلالة على أن مالم ينسخ من شرائع الانبياء المتقدمين فهو ثابت على معنى انه صار شريعة للنبى صلى الله عليه وسلم لقوله (وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه) ومعلوم انه لم يرد امرهم باتباع ما أنزل الله فى الانجيل الاعلى أنهم يتبعون النبى صلى الله عليه وسلم لانه صار شريعة له لانهم لو استعملوا ما فى الانجيل مخالفين للنبى صلى الله عليه وسلم غير متبعين له لكانوا كفارا فثبت بذلك انهم مامورون باستعمال أحكام تلك الشريعة على معنى انها قد صارت شريعة للنبى عليه السلام * قوله تعالى (وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه) قال ابن عباس ومجاهد وقتادة مهيمنا يعنى أمينا وقيل شاهدا وقيل حفيظا وقيل مؤتمنا والمعنى فيه انه امين عليه ينقل الينا ما فى الكتب المتقدمة على حقيقته من غير تحريف ولا زيادة ولا نقصان لان الامين على الشىء مصدق عليه وكذلك الشاهد وفى ذلك دليل على ان كل من كان مؤتمنا على شىء فهو مقبول القول فيه من نحو الودائع والعوارى والمضاربات ونحوها لانه حين أنبأ عن وجوب التصديق بما اخبر به القرآن عن الكتب المتقدمة سماه أمينا عليها وقد بين الله تعالى فى سورة البقرة ان الامين مقبول القول فيما ائتمن فيه وهو قوله تعالى (فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذى ائتمن امانته وليتق الله ربه) وقال (وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيأ) فلما جعله أمينا فيه وعظه بترك البخس . وقد اختلف فى المراد بقوله (ومهيمنا) فقال ابن عباس هو الكتاب وفيه اخبار بان القرآن

مهيمن على الكتب المتقدمة شاهد عليها وقال مجاهد أراد به النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى (فاحكم بينهم بما أنزل الله) يدل على نسخ التخيير على ما تقدم من بيانه . قوله تعالى (ولا تتبع أهواءهم) يدل على بطلان قول من ردهم الى الكنيسة أو البيعة للاستحلاف لما فيه من تعظيم الموضع وهم يهونون ذلك وقد نهى الله تعالى عن اتباع اهوائهم ويدل على بطلان قول من ردهم الى دينهم لما فيه من اتباع اهوائهم والاعتداد باحكامهم ولان ردهم الى أهل دينهم انما هو ردلهم ليحكموا فيهم بما هو كفر بالله عز وجل اذ كان حكمهم بما يحكمون به كفرا بالله وان كان موافقا لما انزل في التوراة والانجيل لانهم مامورون بتركه واتباع شريعة النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) الشرعة والشريعة واحد ومعناها الطريق الى الماء الذي فيه الحياة فسمي الامور التى تعبد الله بها من جهة السمع شريعة وشرعة لايصالها العاملين بها الى الحياة الدائمة فى النعيم الباقي قوله تعالى (ومنهاجا) قال ابن عباس ومجاهد وقتادة والضحاك سنة وسبيلا ويقال طريق نهج اذا كان واضحا قال مجاهد وأراد بقوله (شرعة) القرآن لانه لجميع الناس وقال قتادة وغيره شريعة التوراة وشريعة الانجيل وشريعة القرآن وهذا يحتج به من نفى لزوم شرائع من قبلنا ايانا وان لم يثبت نسخها لاخباره بانه جعل لكل نبي من الانبياء شرعة ومنهاجا وليس فيه دليل على ما قالوا لان ما كان شريعة لموسى عليه السلام فلم ينسخ الى أن بعث النبي ﷺ فقد صارت شريعة للنبي عليه السلام وكان فيما سلف شريعة لغيره فلا دلالة فى الآية على اختلاف احكام الشرائع وايضا فلا يختلف احد فى تجويز ان يتعبد الله رسوله بشريعة موفقة لشرائع من كان قبله من الانبياء فلم ينف قوله (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) ان تكون شريعة النبي عليه السلام موافقة لكثير من شرائع الانبياء المتقدمين واذا كان كذلك فالمراد فيها نسخ من شرائع المتقدمين من الانبياء وتعبد النبي صلى الله عليه وسلم بغيرها فكان لكل منكم شرعة غير شرعة الآخر * قوله عز وجل (ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة) قال الحسن لجعلكم على الحق وهذه مشيئة القدرة على اجبارهم على القول بالحق ولكنه لو فعل لم يستحقوا ثوابا وهو كقوله (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) وقال قائلون معناه ولو شاء الله لجمعهم على شريعة واحدة فى دعوة جميع الانبياء * قوله تعالى (فاستبقوا الخيرات) معناه الامر بالمبادرة بالخيرات التى تعبدنا بها قبل الفوات بالموت وهذا يدل على ان تقديم الواجبات أفضل

من

من تاخيرها نحو قضاء رمضان والحج والزكاة وسائر الواجبات لانها من الخيرات * فان قيل فهو يدل على ان فعل الصلاة فى اول الوقت افضل من تاخيرها لانها من الواجبات فى اول الوقت قيل له ليست من الواجبات فى اول الوقت والآية مقتضية للوجوب فهى فيما قد وجب ولزم وفى ذلك دليل على ان الصوم فى السفر افضل من الافطار لانه من الخيرات وقد امر الله بالمبادرة بالخيرات . وقوله تعالى فى هذا الموضع (وان احكم بينهم بما انزل الله) ليس بتكرار لما تقدم من مثله لانهما نزلا فى شيئين مختلفين احدهما فى شان الرجم والآخر فى التسوية بين الديات حين تحاكموا اليه فى الامرين . قوله تعالى (واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك) قال ابن عباس اراد انهم يفتنونه باضلالهم اياه عما انزل الله الى ما يهوون من الاحكام اطماعا منهم له فى الدخول فى الاسلام وقال غيره اضلالهم بالكذب على التوارة بما ليس فيها فقد بين الله تعالى حكمه قوله تعالى (فان تولوا فاعلم انما يريد الله ان يصيبهم ببعض ذنوبهم) ذكر البعض والمراد الجميع كما يذكر لفظ العموم والمراد الخصوص وكما قال (يا أيها النبى) والمراد جميع المسلمين بقوله (اذا طلقتم النساء) وفيه ان المراد الاخبار عن تغليظ العقاب فى ان بعض ما يستحقونه به يهلكهم وقيل اراد تعجيل البعض بتمردهم وعتوهم وقال الحسن ما عجله من اجلاء بنى النضير وقتل بنى قريظة قوله تعالى (أفحكم الجاهلية يبغون) فيه وجهان احدهما انه خطاب لليهود لانهم كانوا اذا وجب الحكم على ضعفائهم الزموهم اياه واذا وجب على اغنيائهم لم ياخذهم به فقيل لهم أفحكم عبدة الاوثان تبغون وانتم اهل الكتاب وقيل انه اريد به كل من خرج عن حكم الله الى حكم الجاهلية وهو ما تقدم عليه فاعله بجهالة من غير علم قوله تعالى (ومن احسن من الله حكما) اخبار عن حكمه بالعدل والحق من غير محاباة وجائز ان يقال ان حكما احسن من حكم كما لو خير بين حكمين فصا وعرف ان احدهما افضل من الآخر كان الافضل احسن وكذلك قد يحكم المجتهد بما غيره اولى منه لتقصير منه فى النظر او لتقليده من قصر فيه قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض) روى عن عكرمة انها نزلت فى ابى لبابة بن عبد المنذر لما تنصح الى بنى قريظة واشار اليهم بانه الذبح وقال السدى لما كان بعد احد خاف قوم من المشركين حتى قال رجل اوالى اليهود وقال آخر اوالى النصارى فانزل الله تعالى هذه الآية وقال عطية بن سعد نزلت فى عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابى بن سلول لما تبرأ عبادة من موالاة اليهود وتمسك بها عبد الله بن ابى

مطلب
الصوم فى السفر افضل من الافطار

وقال اخاف الدوائر والولى هو الناصر لانه يلى صاحبه بالنصرة وولى الصغير لانه يتولى التصرف عليه بالحياطة وولى المرأة عصبتها لانهم يتولون عليها عقد النكاح وفى هذه الآية دلالة على ان الكافر لا يكون وليا للمسلم لا فى التصرف ولا فى النصرة ويدل على وجوب البراءة من الكفار والعداوة لهم لان الولاية ضد العداوة فاذا امرنا بمعاداة اليهود والنصارى لكفرهم فغيرهم من الكفار بمنزلتهم ويدل على ان الكفر كله ملة واحدة لقوله تعالى (بعضهم اولياء بعض) ويدل على ان اليهودى يستحق الولاية على النصرانى فى الحال التى كان يستحقها لو كان المولى عليه يهوديا وهو ان يكون صغيرا او مجنونا وكذلك الولاية بينهما فى النكاح هو على هذا السبيل ومن حيث دلت على كون بعضهم اولياء بعض فهو يدل على ايجاب التوارث بينهما وعلى ماذكرنا من كون الكفر كله ملة واحدة وان اختلفت مذاهبه وطرقه وقد دل على جواز مناكحة بعضهم لبعض اليهودى للنصرانية والنصرانى لليهودية وهذا الذى ذكرنا انما هو فى احكامهم فيما بينهم واما فيما بينهم لا بين المسلمين فيختلف حكم الكتابى وغير الكتابى فى جواز المناكحة واكل الذبيحة قوله تعالى (ومن يتولهم منكم فانه منهم) يدل على ان حكم نصارى بنى تغلب حكم نصارى بنى اسرائيل فى اكل ذبائحهم ونكاح نسائهم وروى ذلك عن ابن عباس والحسن وقوله (منكم) يجوز ان يريد به المغرب لانه لو اراد المسلمين لكانوا اذا تولوا الكفار صاروا مرتدين والمرتد الى النصرانية واليهودية لا يكون منهم فى شئ من احكامهم الا ترى انه لا تؤكل ذبيحته وان كانت امرأة لم يجز نكاحها ولا يرثهم ولا يرثونه ولا يثبت بينهما شئ من حقوق الولاية وزعم بعضهم ان قوله (ومن يتولهم منكم فانه منهم) يدل على ان المسلم لا يرث المرتد لاخبار الله انه ممن تولاه من اليهود والنصارى ومعلوم ان المسلم لا يرث اليهودى ولا النصرانى فكذلك لا يرث المرتد قال ابو بكر وليس فيه دلالة على ماذكرنا لانه لا خلاف ان المرتد الى اليهودية لا يكون يهوديا والمرتد الى النصرانية لا يكون نصرانيا الا ترى انه لا تؤكل ذبيحته ولا يجوز تزويجها ان كانت امرأة وانه لا يرث اليهودى ولا يرثه فكما لم يدل ذلك على ايجاب التوارث بينه وبين اليهودى والنصرانى كذلك لا يدل على ان المسلم لا يرثه وانما المراد احد وجهين ان كان الخطاب لكفار العرب فهو دال على ان عبدة الاوثان من العرب اذا تهودوا او تنصروا كان حكمهم حكمهم فى جواز المناكحة واكل الذبيحة والاقرار على الكفر بالجزية وان كان الخطاب للمسلمين فهو اخبار بانه كافر مثلهم

عو الاته ايامم فلا دلالة فيه على حكم الميراث فان قال قائل لما كان ابتداء الخطاب فى المؤمنين لانه قال (ياايها الذين آمنوا الاتتخذوا اليهود والنصارى اولياء) لم يحتمل ان يريد بقوله (ومن يتولهم منكم) مشركى العرب قيل له لما كان المخاطبون باول الآية فى ذلك الوقت هم العرب جاز ان يريد بقوله (ومن يتولهم منكم) العرب فيفيد ان مشركى العرب اذا تولوا اليهود أو النصارى بالديانة والانتساب الى الملة يكونون فى حكمهم وان لم يتمسكوا بجميع شرائع دينهم ومن الناس من يقول فيمن اعتقد من أهل ملتنا بعض المذاهب الموجبة لاكفار معتقديها ان الحكم باكفاره لايمنع أكل ذبيحته ومنا كحة المرأة منهم اذا كانوا منتسبين الى ملة الاسلام وان كفروا باعتقادهم لما يعتقدونه من المقالة الفاسدة اذ كانوا فى الجملة متولين لاهل الاسلام منتسبين الى حكم القرآن كما ان من انتحل النصرانية أو اليهودية كان حكمه حكمهم وان لم يكن متمسكا بجميع شرائعهم ولقوله تعالى (ومن يتولهم منكم فانه منهم) وكان ابو الحسن الكرخى ممن يذهب الى ذلك قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه) قال الحسن وقتادة والضحاك وابن جريج نزلت فى أبى بكر الصديق رضى الله عنه ومن قاتل معه اهل الردة وقال السدى هى فى الانصار وقال مجاهد فى أهل اليمن وروى شعبة عن سماك بن حرب عن عياض الاشعرى قال لما نزلت (ياأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه) أومأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بشىء معه الى ابى موسى فقال هم قوم هذا وفى الآية دلالة على صحة امامة ابى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم وذلك لان الذين ارتدوا من العرب بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم انما قاتلهم أبو بكر وهؤلاء الصحابة وقد اخبر الله انه يحبهم ويحبونه وانهم يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ومعلوم ان من كانت هذه صفته فهو ولى الله ولم يقاتل المرتدين بعد النبى صلى الله عليه وسلم غير هؤلاء المذكورين واتباعهم ولا يتهيأ لاحد أن يجعل الآية فى غير المرتدين بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم من العرب ولا فى غير هؤلاء الائمة لان الله تعالى لم يأت بقوم يقاتلون المرتدين المذكورين فى الآية غير هؤلاء الذين قاتلوا مع أبى بكر ونظير ذلك ايضا فى دلالته على صحة امامة ابى بكر قوله تعالى (قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى باس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا) لانه كان الداعى لهم الى قتال اهل الردة واخبر تعالى بوجوب طاعته عليهم بقوله (فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا

مطلب
الدليل على صحة ابى بكر رضى الله عنه

مطلب
الدليل على صحة امامة ابى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم

حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما) فان قال قائل يجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي دعاهم قيل له قال الله تعالى (فقل لن تخرجوا معي ابدا ولن تقاتلوا معي عدوا) فاخبر انهم لا يخرجون معه ابدا ولا يقاتلون معه عدوا فان قال قائل جائز أن يكون عمر هو الذي دعاهم قيل له ان كان كذلك فامامة عمر ثابتة بدليل الآية واذا صحت امامته صحت امامة أبي بكر لانه هو المستخلف له فان قيل جائز أن يكون علي هو الذي دعاهم الى محاربة من حارب قيل له قال الله تعالى (تقاتلونهم أو يسلمون) وعلي رضي الله عنه انما قاتل أهل البغي وحارب أهل الكتاب على أن يسلموا أو يعطوا الجزية ولم يحارب احد بعد النبي صلى الله عليه وسلم على أن يسلموا غير ابي بكر فكانت الآية دالة على صحة امامته

باب العمل اليسير في الصلاة

قال الله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون) روى عن مجاهد والسدي وابي جعفر وعتبة بن أبي حكيم انها نزلت في علي بن ابي طالب حين تصدق بخاتمه وهو راكع وروى الحسن انه قال هذه الآية صفة جميع المسلمين لان قوله تعالى (الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون) صفة للجماعة وليست للواحد * وقد اختلف في معنى قوله (وهم راكعون)فقيل فيه انهم كانوا على هذه الصفة في وقت نزول الآية منهم من قد اتم الصلاة ومنهم من هو راكع في الصلاة وقال آخرون معنى (وهم راكعون) ان ذلك من شانهم وافرد الركوع بالذكر تشريفا له وقال آخرون معناه انهم يصلون بالنوافل كما يقال فلان يركع أي يتنفل فان كان المراد فعل الصدقة في حال الركوع فانه يدل على اباحة العمل اليسير في الصلاة وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم اخبار في اباحة العمل اليسير فيها فمنها انه خلع نعليه في الصلاة ومنها انه مس لحيته وانه اشار بيده ومنها حديث ابن عباس انه قام على يسار النبي صلى الله عليه وسلم فاخذ بذؤابته وادارة الى يمينه ومنها انه كان يصلي وهو حامل امامة بنت أبي العاص بن الربيع فاذا سجد وضعها واذا رفع رأسه حملها فدلالة الآية ظاهرة في اباحة الصدقة في الصلاة لانه ان كان المراد الركوع فكان تقديره الذين يتصدقون في حال الركوع فقد دلت على اباحة الصدقة في هذه الحال وان كان المراد وهم يصلون فقد دلت على اباحتها في سائر أحوال الصلاة فكيفما تصرفت الحال فالآية دالة

على

على اباحة الصدقة فى الصلاة فان قال قائل فالمراد انهم يتصدقون ويصلون ولم يرد به فعل الصدقة فى الصلاة قيل له هذا تاويل ساقط من قبل ان قوله تعالى (وهم راكعون) اخبار عن الحال التى تقع فيها الصدقة كقوله تكلم فلان وهو قائم واعطى فلانا وهو قاعد انما هو أخبار عن حال الفعل ايضا لو كان المراد ما ذكرت كان تكرارا لما تقدم ذكره فى أول الخطاب قوله تعالى (الذين يقيمون الصلوة) ويكون تقديره الذين يقيمون الصلاة ويصلون وهذا لا يجوز فى كلام الله تعالى فثبت ان المعنى ما ذكرنا من مدح الصدقة فى حال الركوع أو فى حال الصلاة وقوله تعالى (ويؤتون الزكوة وهم راكعون) يدل على أن صدقة التطوع تسمى زكاة لان عليا تصدق بخاتمه تطوعا وهو نظير قوله تعالى (وما آتيتم من زكوة تريدون وجه الله فاولئك هم المضعفون) قد انتظم صدقة الفرض والنفل فصار اسم الزكاة يتناول الفرض والنفل كاسم الصدقة وكاسم الصلاة ينتظم الامرين

باب الاذان

قال الله تعالى (واذا ناديتم الى الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا) قد دلت هذه الآية على ان للصلاة اذانا يدعى به الناس اليها ونحوه قوله تعالى (اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله) وقد روى عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابى ليلى عن معاذ قال كانوا يجتمعون للصلاة لوقت يعرفونه ويؤذن بعضهم بعضا حتى نقسوا أو كادوا أن ينقسوا فجاء عبد الله بن زيد الانصارى وذكر الاذان فقال عمر قد طاف بى الذى طاف به ولكنه سبقنى وروى الزهرى عن سالم عن أبيه قال استشار النبى صلى الله عليه وسلم المسلمين على ما يجمعهم فى الصلاة فقالوا البوق فكرهه من أجل اليهود وذكر قصة عبد الله بن زيد وان عمر رأى مثل ذلك فلم يختلفوا ان الاذان لم يكن مسنونا قبل الهجرة وانه انما سن بعدها وقد روى ابو يوسف عن محمد بن بشر الهمدانى قال سالت محمد بن على عن الاذان كيف كان اوله وما كان فقال شان الاذان اعظم من ذلك ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اسرى به جمع النبيون ثم نزل ملك من السماء لم ينزل قبل ليلته فاذن كاذانكم واقام كاقامتكم ثم صلى رسول الله ﷺ بالنبيين قال ابو بكر ليلة اسرى به كان بمكة وقد صلى بالمدينة بغير أذان واستشار اصحابه فيما يجمعهم به للصلاة ولو كانت

قوله (نقسوا) ماض من النقس بفتح النون وسكون القاف ومعناه الضرب بالناقوس (لمصححه)

تبدئة الاذان قد تقدمت قبل الهجرة لما استشار فيه وقد ذكر معاذ وابن عمر فى قصة الاذان ماذكرناو الاذان مسنون لكل صلاة مفروضة منفردا كان المصلى او فى جماعة الا ان اصحابنا قالوا جائز للمقيم المنفرد ان يصلى بغير اذان لان اذان الناس دعاء له فيكتفى به والمسافر يؤذن ويقيم وان اقتصر على الاقامة دون الاذان اجزأه ويكره له أن يصلى بغير اذن ولا اقامة لانه لم يكن هناك اذان يكون دعاء له وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى فى أرض باذان واقامة صلى خلفه صف من الملائكة لا يرى طرفاه وهذا يدل على ان من سنة صلاة المنفرد الاذان وقال فى خبر آخر اذا سافرتما فاذنا واقيما وقد ذكرنا صفة الاذان والاقامة والاختلاف فيهما فى غير هذا الكتاب قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا) فيه نهى عن الاستنصار بالمشركين لان الاولياء هم الانصار وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه حين أراد الخروج الى احد جاء قوم من اليهود وقالوا نحن نخرج معك فقال انا لا نستعين بمشرك وقد كان كثير من المنافقين يقاتلون مع النبى صلى الله عليه وسلم المشركين وقد حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا ابو مسلم حدثنا حجاج حدثنا حماد عن محمد بن اسحاق عن الزهرى ان اناسا من اليهود غزوا مع النبى صلى الله عليه وسلم فقسم لهم كما قسم للمسلمين وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ايضا ما حدثنا محمد ابن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا مسدد ويحيى بن معين قالا حدثنا يحيى عن مالك عن الفضل عن عبد الله بن نيار عن عروة عن عائشة قال يحيى ان رجلا من المشركين لحق بالنبى صلى الله عليه وسلم ليقاتل معه فقال ارجع ثم اتفقا فقال انا لا نستعين بمشرك وقال اصحابنا لا بأس بالاستعانة بالمشركين على قتال غيرهم من المشركين اذا كانوا متى ظهروا كان حكم الاسلام هو الظاهر فاما اذا كانوا لو ظهروا كان حكم الشرك هو الغالب فلا ينبغى للمسلمين ان يقاتلوا معهم ومستفيض فى اخبار أهل السير ونقله المغازى ان النبى صلى الله عليه وسلم قد كان يغزو ومعه قوم من اليهود فى بعض الاوقات وفى بعضها قوم من المشركين واما وجه الحديث الذى قال فيه انا لا نستعين بمشرك فيحتمل أن يكون النبى صلى الله عليه وسلم لم يثق بالرجل وظن انه عين للمشركين فرده وقال انا لا نستعين بمشرك يعنى به من كان فى مثل حاله قوله تعالى (لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم) قيل فيه أن معناه هلا وهى تدخل للماضى والمستقبل فاذا كانت للمستقبل فهى فى معنى الامر كقوله لم لا تفعل وهى ههنا

مطلب فى الاستعانة بالمشركين

للمستقبل

للمستقبل يقول هلا ينهاهم ولم لا ينهاهم واذا كانت للماضى فهو للتوبيخ كقوله تعالى (لولا جاؤا عليه باربعة شهداء) و (لولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بانفسهم خيرا) وقيل فى الربانى انه العالم بدين الرب فنسب الى الرب كقولهم روحانى فى النسبة الى الروح وبحرانى فى النسبة الى البحر وقال الحسن ربانيون علماء أهل الانجيل والاحبار علماء أهل التوراة وقال غيره هو كله فى اليهود لانه متصل بذكرهم وذكر لنا أبو عمر غلام ثعلب عن ثعلب قال الربانى العالم العامل وقد اقتضت الآية وجوب انكار المنكر بالنهى عنه والاجتهاد فى ازالته لذمه من ترك ذلك قوله تعالى (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم) وروى عن ابن عباس وقتادة والضحاك انهم وصفوه بالبخل وقالوا هو مقبوض العطاء كقوله تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط) وقال الحسن قالوا هى مقبوضة عن عقابنا واليد فى اللغة تنصرف على وجوه منها الجارحة وهى معروفة ومنها النعمة تقول لفلان عندى يد اشكره عليها أى نعمة ومنها القوة فقوله اولى الايدى فسروه باولى القوى ونحوه قول الشاعر

تحملت من ذلفاء ماليس لى به ولا للجبال الراسيات يدان

ومنها الملك ومنه قوله (الذى بيده عقدة النكاح) يعنى يملكها ومنها الاختصاص بالفعل كقوله تعالى (خلقت بيدى) أى توليت خلقه ومنها التصرف كقوله هذه الدار فى يد فلان يعنى التصرف فيها بالسكنى أو الاسكان ونحو ذلك وقيل انه قال تعالى (بل يداه) على وجه التثنية لانه أراد نعمتين احدهما نعمة الدنيا والاخرى نعمة الدين والثانى قوتان بالثواب والعقاب على خلاف قول اليهود لانه لا يقدر على عقابنا وقيل ان التثنية للمبالغة فى صفة النعمة كقولك لبيك وسعديك وقيل فى قوله تعالى (غلت أيديهم) يعنى فى جهنم روى عن الحسن قوله تعالى (كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله) فيه أخبار بغلبة المسلمين لليهود الذين تقدم ذكرهم فى قوله (وقالت اليهود يد الله مغلولة) وفيه دلالة على صحة نبوة النبى صلى الله عليه وسلم لانه أخبر به عن الغيب مع كثرة اليهود وشدة شوكتهم وقد كان من حول المدينة منهم تقاوم العرب فى الحروب التى كانت تكون بينهم فى الجاهلية فاخبر الله تعالى فى هذه الآية بظهور المسلمين عليهم فكان مخبره على ما اخبر به فاجلى النبى صلى الله عليه وسلم بنى قينقاع وبنى النضير وقتل بنى قريظة وفتح خيبر عنوة وانقادت له سائر اليهود صاغرين حتى لم تبق منهم فئة تقاتل المسلمين وايقاد النار ههنا عبارة عن الاستعداد للحرب

والتاهب لها على مذهب العرب في اطلاق اسم النار في هذا الموضع ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم انا بريء من كل مسلم مع مشرك قيل لم يارسول الله قال لا تراءى ناراهما وانما عنى بها نار الحرب يعني ان حرب المشركين للشيطان وحرب المسلمين لله تعالى فلا يتفقان وقيل ان الاصل في العبارة باسم النار عن الحرب ان القبيلة الكبيرة من العرب كانت اذا أرادت حرب اخرى منها أوقدت النيران على رؤس الجبال والمواضع المرتفعة التي تعم القبيلة رؤيتها فيعلمون انهم قد ندبوا الى الاستعداد للحرب والتاهب لها فاستعدوا وتاهبوا فصار اسم النار في هذا الموضع مفيدا التاهب للحرب وقد قيل فيه وجه آخر وهو ان القبائل كانت اذا رأت التحالف على التناصر على غيرهم والجد في حربهم وقتالهم أوقدوا نارا عظيمة ثم قربوا منها وتحالفوا بحرمان منافعها ان هم غدروا أو نكلوا عن الحرب وقال الاعشى

وأوقدت للحرب نارا

قوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك) فيه امر للنبي صلى الله عليه وسلم بتبليغ الناس جميعا ما أرسله به اليهم من كتابه وأحكامه وان لا يكتم منه شيا خوفا من أحد ولا مداراة له واخبر انه ان ترك تبليغ شيء منه فهو كمن لم يبلغ شيا بقوله تعالى (وان لم تفعل فما بلغت رسالته) فلا يستحق منزلة الانبياء القائمين باداء الرسالة وتبليغ الاحكام واخبر تعالى انه يعصمه من الناس حتى لا يصلوا الى قتله ولا قهره ولا اسره بقوله تعالى (والله يعصمك من الناس) وفي ذلك اخبار انه لم يكن تقية من ابلاغ جميع ما ارسل به الى جميع من أرسل اليهم وفيه الدلالة على بطلان قول الرافضة في دعواهم ان النبي صلى الله عليه وسلم كتم بعض المبعوثين اليهم على سبيل الخوف والتقية لانه تعالى امره بالتبليغ واخبر انه ليس عليه تقية بقوله تعالى (والله يعصمك من الناس) وفيه دلالة على أن كل ما كان من الاحكام بالناس اليه حاجة عامة ان النبي صلى الله عليه وسلم قد بلغه الكافة وان وروده ينبغي أن يكون من طريق التواتر نحو الوضوء من مس الذكر ومن مس المرأة ومماسته النار ونحوها لعموم البلوى بها فاذا لم نجد ما كان منها بهذه المنزلة واردا من طريق التواتر علمنا ان الخبر غير ثابت في الاصل أو تاويله ومعناه غير ما اقتضاه ظاهره من نحو الوضوء الذي هو غسل اليد دون وضوء الحدث وقد دل قوله تعالى (والله يعصمك من الناس) على صحة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم اذ كان من أخبار الغيوب التي وجد مخبرها على

مطلب في الدليل على صحة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم

ما

ما اخبر به لانه لم يصل اليه أحد بقتل ولا قهر ولا اسر مع كثرة اعدائه المحاربين له مصالته والقصد لاغتياله مخادعة نحو ما فعله عامر بن الطفيل واربد فلم يصلا اليه ونحو ماقصده به عمير بن وهب الجمحي بمواطاة من صفوان بن أمية فاعلمه الله اياه فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم عمير بن وهب بما تواطاهو وصفوان بن أمية عليه وهما في الحجر من اغتساله فاسلم عمير وعلم ان مثله لا يكون الا من عند الله تعالى عالم الغيب والشادة ولو لم يكن ذلك من عند الله لما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم الناس ولا ادعى انه معصوم من القتل والقهر من أعدائه وهو لا يامن أن يوجد ذلك على خلاف ما اخبر به فيظهر كذبه مع غناه عن الاخبار بمثله وايضا لو كانت هذه الاخبار من عند غير الله لما اتفق في جميعها وجود مخبرا تها على ما اخبر به اذ لا يتفق مثلها في اخبار الناس اذا اخبروا وانما يكون على جهة الحدث والتخمين وتعاطي علم النجوم والزرق والفال ونحوها فلما اتفق جميع ما اخبر به عنه من الكائنات في المستانف على ما اخبر به ولا تخلف شيء منها علمنا انها من عند الله العالم بما كان وما يكون قبل أن يكون * قوله تعالى (قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والانجيل وما انزل اليكم من ربكم) فيه أمر لاهل الكتاب بالعمل بما في التوراة والانجيل لان اقامتها هو العمل بهما وبما في القرآن ايضا لان قوله تعالى (وما أنزل اليكم من ربكم) حقيقته تقتضي أن يكون المراد ما انزل الله على رسوله فكان خطابا لهم وان كان محتملا لان يكون المراد ما انزل الله على آبائهم في زمان الانبياء المتقدمين وقوله تعالى (لستم على شيء) مقتضاه لستم على شيء من الدين الحق حتى تعلموا بما في التوراة والانجيل والقرآن وفي هذا دلالة على أن شرائع الانبياء المتقدمين مالم ينسخ منها قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم فهو ثابت الحكم مامور به وانه قد صار شريعة لنبينا عليه السلام لولا ذلك لما امروا بالثبات عليه والعمل به * فان قال قائل معلوم نسخ كثير من شرائع الانبياء المتقدمين على لسان نبينا صلى الله عليه وسلم فجائز اذا كان هذا هكذا أن تكون هذه الآية نزلت بعد نسخ كثير منها ويكون معناها الامر بالايمان على ما في التوراة والانجيل من صفة النبي صلى الله عليه وسلم ومبعثه وبما في القرآن من الدلالة المعجزة الموجبة لصدقه واذا احتملت الآية ذلك لم تدل على بقاء شرائع الانبياء المتقدمين قيل له لا تخلو هذه الآية من أن تكون نزلت قبل نسخ شرائع الانبياء المتقدمين فيكون فيها امر باستعمالها واخبار ببقاء حكمها أو أن تكون نزلت بعد نسخ كثير منها فان كان كذلك فان حكمها ثابت فيما لم ينسخ

منها كاستعمال حكم العموم فيما لم تقم دلالة خصوصه واستعمالها فيما لا يجوز فيه النسخ من وصف النبي صلى الله عليه وسلم وموجبات احكام العقول فلم تخل الآية من الدلالة على بقاء حكم مالم ينسخ من شرائع من قبلنا وانه قد صار شريعة لنبينا عليه السلام قوله تعالى (ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل وامه صديقة كانا ياكلان الطعام) فيه أوضح الدلالة على بطلان قول النصارى في أن المسيح اله لان من احتج الى الطعام فسبيله سبيل سائر العباد في الحاجة الى الصانع المدبر اذ كان من فيه سمة الحدث لا يكون قديما ومن محتاج الى غيره لا يكون قادرا لا يعجزه شيء وقد قيل في معنى قوله (كانا ياكلان الطعام) انه كناية عن الحدث لان كل من ياكل الطعام فهو محتاج الى الحدث لا محالة وهذا وان كان كذلك في العادة فان الحاجة الى الطعام والشراب وما يحتاج المحتاج اليهما من الجوع والعطش ظاهر الدلالة على حدث المحتاج اليهما وعلى ان الحوادث تتعاقب عليه وان ذلك ينفي كونه الها وقديما قوله تعالى (لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم) قال الحسن ومجاهد والسدي وقتادة لعنوا على لسان داود فصاروا قردة وعلى لسان عيسى فصاروا خنازير وقيل ان فائدة لعنهم على لسان الانبياء اعلامهم الاياس من المغفرة مع الاقامة على الكفر والمعاصي لان دعاء الانبياء عليهم السلام باللعن والعقوبة مستجاب وقيل أغاظهر لعنهم على لسان الانبياء لئلا يوهموا الناس ان لهم منزلة بولادة الانبياء تنجيهم من عقاب المعاصي قوله تعالى (كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه) معناه لا ينهى بعضهم بعضا عن المنكر وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي حدثنا يونس بن راشد عن علي بن بذيمة عن ابي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله ﷺ ان اول ما دخل النقص على بني اسرائيل كان الرجل يلقى الرجل فيقول يا هذا اتق الله ودع ما تصنع فانه لا يحل لك ثم يلقاه من الغد فلا يمنعه ذلك ان يكون اكيله وشريبه وقعيده فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض ثم لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم الى قوله فاسقون ثم قال كلا والله لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتاخذن على يدي الظالم ولتاطرنه على الحق اطرا او لتقصرنه على الحق قصرا وقال ابو داود حدثنا خلف بن هشام حدثنا ابو شهاب الحناط عن العلاء بن المسيب عن عمرو بن مرة عن سالم عن ابي عبيدة عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم بنحوه زاد او ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعننكم كما لعنهم قال ابو بكر في هذه

الآية

مطلب في الدليل على بطلان قول النصارى في ان المسيح اله

الآية مع ماذكرنا من الخبر فی تاویلها دلالة علی النهی عن مجالسة المظهرین للمنکر وانه لایکتفی منهم بالنهی دون الهجران قوله تعالی (تری کثیرا منهم یتولون الذین کفروا) روی عن الحسن وغیره ان الضمیر فی (منهم) راجع الی الیهود وقال آخرون هو راجع الی اهل الکتاب والذین کفروا هم عبدة الاوثان تولاهم اهل الکتاب علی معاداة النبی صلی الله علیه وسلم ومحاربته قوله تعالی (ولو کانوا یؤمنون بالله والنبی وما انزل الیه ما اتخذوهم اولیاء) روی عن الحسن ومجاهد انه من المنافقین من الیهود اخبر انهم غیر مؤمنین بالله وبالنبی وان کانوا یظهرون الایمان وقیل انه اراد بالنبی موسی علیه السلام انهم غیر مؤمنین به اذ کانوا یتولون المشرکین قوله تعالی (ولتجدن اقربهم مودة للذین آمنوا الذین قالوا انا نصاری) الآیة قال ابن عباس وسعید بن جبیر وعطاء والسدی نزلت فی النجاشی واصحابه لما اسلموا وقال قتادة قوم من اهل الکتاب کانوا علی الحق متمسکین بشریعة عیسی علیه السلام فلما جاء محمد صلی الله علیه وسلم آمنوا به ومن الجهال من یظن ان فی هذه الآیة مدحا للنصاری واخبارا بانهم خیر من الیهود ولیس کذلک وذلک لان ما فی الآیة من ذلک انما هو صفة قوم قد آمنوا بالله وبالرسول یدل علیه ماذکر فی نسق التلاوة من اخبارهم عن انفسهم بالایمان بالله وبالرسول ومعلوم عند کل ذی فطنة صحیحة امعن النظر فی مقالتی هاتین الطائفتین ان مقالة النصاری اقبح واشد استحالة واظهر فسادا من مقالة الیهود لان الیهود تقر بالتوحید فی الجملة وان کان فیها مشبهة تنقض ما اعطته فی الجملة من التوحید بالتشبیه

(باب تحریم ما احل الله عز وجل)

قال الله تعالی (یاایها الذین آمنوا لاتحرموا طیبات ما احل الله لکم) والطیبات اسم یقع علی ما یستلذ ویشتهی وتمیل الیه القلب ویقع علی الحلال وجائز ان یکون مراد الآیة الامرین جمیعا لوقوع الاسم علیهما فیکون تحریم الحلال علی احد وجهین احدهما ان یقول قد حرمت هذا الطعام علی نفسی فلا یحرم علیه وعلیه الکفارة اذا کل منه والثانی ان یغصب طعام غیره فیخلطه بطعامه فیحرمه علی نفسه حتی یغرم لصاحبه مثله روی عکرمة عن ابن عباس ان رجلا اتی النبی صلی الله علیه وسلم فقال یارسول الله انی اذا اکلت اللحم انتشرت فحرمته علی نفسی فانزل الله تعالی (یاایها الذین آمنوا لاتحرموا طیبات ما احل الله لکم) الآیة وروی سعید عن قتادة قال کان ناس من اصحاب

رسول الله ﷺ هموا بترك اللحم والنساء والاختصاء فانزل الله عز وجل (يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم) الآية فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال ليس في ديني ترك النساء ولا اللحم ولا اتخاذ الصوامع وروى مسروق قال كنا عند عبد الله فاتي بضرع فتنحى رجل فقال عبد الله ادنه فكل فقال اني كنت حرمت الضرع فتلا عبد الله (يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم) كل وكفر وقال الله تعالى (يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك) الى قوله (قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم) وروى ان النبي ﷺ حرم مارية وروى انه حرم العسل على نفسه فانزل الله تعالى هذه الآية وامره بالكفارة وكذلك قال اكثر اهل العلم فيمن حرم طعاما او جارية على نفسه انه ان اكل من الطعام حنث وكذلك ان وطئ الجارية لزمته كفارة يمين وفرق اصحابنا بين من قال والله لا اكل هذا الطعام وبين قوله حرمته على نفسي فقالوا في التحريم ان اكل الجزء منه حنث وفي اليمين لا يحنث الا باكل الجميع وجعلوا تحريمه اياه على نفسه بمنزلة قوله والله لا اكلت منه شيأ اذ كان ذلك مقتضى لفظ التحريم في سائر ما حرم الله تعالى مثل قوله (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) اقتضى اللفظ تحريم كل جزء منه فكذلك تحريم الانسان طعاما يقتضي ايجاب اليمين في اكل الجزء منه واما اليمين بالله في نفي اكل هذا الطعام فانها محمولة على الايمان المنتظمة للشروط والجواب كقول القائل ان اكلت هذا الطعام فعبدي حر فلا يحنث باكل البعض منه حتى يستوفي اكل الجميع فان قال قائل قال الله تعالى (كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه) فروى ان اسرائيل اخذه عرق النسا فحرم احب الاشياء اليه وهو لحوم الابل ان عافاه الله فكان ذلك تحريما صحيحا حاظرا لما حرم على نفسه قيل له هو منسوخ بشريعة الرسول ﷺ وفي هذه الآية دلالة على بطلان قول الممتنعين من اكل اللحوم والاطعمة اللذيذة تزهدا لان الله تعالى قد نهى عن تحريمها واخبر باباحتها في قوله (وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا) ويدل على انه لا فضيلة في الامتناع من اكلها وقد روى ابو موسى الاشعري أنه رأى النبي ﷺ يا كل لحم الدجاج وروى أنه كان يأكل الرطب والبطيخ وروى غالب بن عبد الله عن نافع عن ابن عمر قال كان رسول الله ﷺ اذا اراد ان يا كل الدجاجة حبسها ثلاثة ايام فعلفها ثم اكلها وروى ابراهيم بن ميسرة عن طاوس قال سمعت ابن عباس يقول كل ما شئت واكتس ما اخطأتك اثنتين سرف او مخيلة وقد روى ان عثمان وعبد الرحمن بن عوف والحسن

مطلب في الدليل على بطلان قول الممتنعين من اكل اللحوم والاطعمة اللذيذة تزهدا

ابن

ابن علي وعبد الله ابن ابي اوفى وعمران بن حصين وانس بن مالك وابا هريرة وشريحا كانوا يلبسون الخز * ويدل على نحو دلالة الآية التي ذكرنا في اكل اباحة الطيبات قوله تعالى (قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق) وقوله عقيب ذكره لما خلق من الفواكه (متاعا لكم) * ويحتج بقوله (لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم) في تحريم ايقاع الطلاق الثلاث لما فيه من تحريم المباح من المرأة

باب الايمان

قال الله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم) عقيب نهيه عن تحريم ما أحل الله قال ابن عباس لما حرموا الطيبات من المآكل والمناكح والملابس حلفوا على ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية واما اللغو فقد قيل فيه انه ما لا يعتد به ومنه قول الشاعر

مطلب في تحريم ايقاع الطلاق الثلاث

او مائة تجعل أولادها لغوا وعرض المائة الجلمد

يعني نوقا لا تعتد باولادها فعلى هذا اللغو اليمين ما لا يعتد به ولا حكم له وروى ابراهيم الصائغ عن عطاء عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله عز وجل (لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم) ما حدثنا عبد الباقي بن قانع قال حدثنا محمد بن أحمد بن سفيان الترمذي وابن عبدوس قالا حدثنا محمد بن بكار حدثنا حسان بن ابراهيم عن ابراهيم الصائغ عن عطاء وسئل عن اللغو في اليمين فقالت عائشة ان رسول الله ﷺ قال هو كلام الرجل في بيته لا والله وبلى والله وروى ابراهيم عن الاسود وهشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت لغو اليمين لا والله وبلى والله موقوفا عليها وروى عكرمة عن ابن عباس في لغو اليمين أن يحلف على الامر يراه كذلك وليس كذلك وروى عن ابن عباس ايضا ان لغو اليمين أن تحلف وانت غضبان وروى عن الحسن والسدى وابراهيم مثل قول عائشة وقال بعض أهل العلم اللغو في اليمين هو الغلط من غير قصد على نحو قول القائل لا والله وبلى والله على سبق اللسان وقال بعضهم اللغو في اليمين أن تحلف على معصية أن تفعلها فينبغي أن لا تفعلها ولا كفارة فيه وروى فيه حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليتركها فان تركها كفارتها وقد اختلف فقهاء الامصار في ذلك ايضا فقال أصحابنا اللغو هو قوله لا والله وبلى والله فيما يظن انه صادق فيه على الماضي وقال مالك والليث نحو ذلك وهو قول الاوزاعي وقال الشافعي اللغو هو المعقود عليه وقال الربيع عنه

مطلب في اليمين اللغو

من حلف على شيء يرى انه كذلك ثم وجده على غير ذلك فعليه كفارة قال ابو بكر لما قال الله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) ابان بذلك ان لغو اليمين غير المعقودة منها لانه لو كان المعقود هو اللغو لما عطفه عليه ولما فرق بينهما فى الحكم فى نفيه المؤاخذة بلغو اليمين واثبات الكفارة فى المعقودة ويدل على ذلك ايضا ان اللغو لما كان هو الذى لا حكم له فغير جائز أن يكون هو اليمين المعقودة لان المؤاخذة قائمة فى المعقودة وحكمها ثابت فبطل بذلك قول من قال ان اللغو هو اليمين المعقودة وان فيها الكفارة فثبت بذلك ان معناه ما قال ابن عباس وعائشة وانها اليمين على الماضى فيما يظن الحالف انه كما قال والايمان على ضربين ماض ومستقبل والماضى ينقسم قسمين لغو وغموس ولا كفارة فى واحد منهما والمستقبل ضرب واحد وهو اليمين المعقودة وفيها الكفارة اذا حنث وقال مالك والليث مثل قولنا فى الغموس انه لا كفارة فيها وقال الحسن بن صالح والاوزاعى والشافعى فى الغموس الكفارة وقد ذكر الله تعالى هذه الايمان الثلاث فى الكتاب فذكر فى هذه الآية اليمين اللغو والمعقودة جميعا بقوله (لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) وقال فى سورة البقرة (لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) والمراد به والله أعلم الغموس لانها هى التى تتعلق المؤاخذة فيها بكسب القلب وهو المأثم وعقاب الآخرة دون الكفارة اذ لم تكن الكفارة متعلقة بكسب القلب ألا ترى ان من حلف على معصية كان عليه ان يحنث فيها وتلزمه الكفارة مع ذلك فدل على أن قوله (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) المراد به اليمين الغموس التى يقصد بها الى الكذب وان المؤاخذة بها هى عقاب الآخرة وذكره للمؤاخذة بكسب القلب فى هذه الآية عقيب ذكره اللغو فى اليمين يدل على أن اللغو هو الذى لم يقصد فيه الى الكذب وانه ينفصل من الغموس بهذا المعنى . ومما يدل على أن الغموس لا كفارة فيها قوله تعالى (ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم فى الآخرة) فذكر الوعيد فيها ولم يذكر الكفارة فلو أوجبنا فيها الكفارة كان زيادة فى النص وذلك غير جائز الا بنص مثله وروى عبد الله ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف على يمين وهو فيها آثم فاجر ليقطع بها مالا لقى الله تعالى وهو عليه غضبان وروى جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف على منبرى هذا بيمين آثمة تبوأ مقعده من النار فذكر النبى صلى الله

مطلب فى اقسام اليمين

مطلب لا كفارة فى اليمين الغموس

عليه

عليه وسلم المأثم ولم يذكر الكفارة فدل على أن الكفارة غير واجبة من وجهين احدهما انه لا تجوز الزيادة فى النص الا بمثله والثانى انها لو كانت واجبة لذكرها فى اليمين المعقودة فى قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليات الذى هو خير منها وليكفر عن يمينه رواه عبد الرحمن بن سمرة وأبو هريرة وغيرهما ومما يدل على نفى الكفارة فى اليمين على الماضى قوله تعالى فى نسق التلاوة (واحفظوا ايمانكم) وحفظها مراعاتها الاداء كفارتها عند الحنث فيها ومعلوم امتناع حفظ اليمين على الماضى لوقوعها على وجه واحد لا يصح فيها المراعاة والحفظ فان قال قائل قوله تعالى (ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم) يقتضى عمومه ايجاب الكفارة فى سائر الايمان الاما خصه الدليل قيل له ليس كذلك لانه معلوم انه قد أراد به اليمين المعقودة على المستقبل فلا محالة ان فيه ضمير يتعلق به وجوب الكفارة وهو الحنث واذا ثبت ان فى الآية ضمير اسقط الاحتجاج بظاهرها لانه لا خلاف ان اليمين المعقودة لا تجب بها كفارة قبل الحنث فثبت ان فى الآية ضميرا فلم يجز اعتبار عمومها اذ كان حكمها متعلقا بضمير غير مذكور فيها وايضا قوله تعالى (واحفظوا ايمانكم) يقتضى أن يكون جميع ما تجب فيه الكفارة من الايمان هى التى الزمنا حفظها وذلك انما هو فى اليمين المعقودة التى تمكن مراعاتها وحفظها الاداء كفارتها واليمين على الماضى لا يقع فيها حنث فينتظمها اللفظ ألا ترى انه لا يصح دخول الاستثناء عليها فتقول كان أمس الجمعة ان شاء الله والله لقد كان أمس الجمعة اذ كان الحنث وجود معنى بعد اليمين بخلاف ما عقد عليه ويدل على ان الكفارة انما تتعلق بالحنث فى اليمين بعد العقد انه لو قال والله كان ذلك قسما ولم تلزمه كفارة بوجود هذا القول لانه لم يتعلق به حنث وقد قرئ قوله تعالى (بما عقدتم) على ثلاثة أوجه (عقدتم) بالتشديد قد قرأه جماعة (وعقدتم) خفيفة (وعاقدتم) فقوله تعالى (عقدتم) بالتشديد كان ابو الحسن يقول لا يحتمل الا عقد قول (وعقدتم) بالتخفيف يحتمل عقد القلب وهو العزيمة والقصد الى القول ويحتمل عقد اليمين قولا ومتى احتمل احدى القراءتين القول واعتقاد القلب ولم يحتمل الاخرى الا عقد اليمين قولا وجب حمل ما يحتمل وجهين على ما لا يحتمل الا وجها واحدا فيحصل المعنى من القراءتين عقد اليمين قولا ويكون حكم ايجاب الكفارة مقصورا على هذا الضرب من الايمان وهو أن تكون معقودة ولا تجب فى اليمين على الماضى لانها غير معقودة وانما هو خبر عن ماض والخبر عن الماضى ليس بعقد سواء كان صدقا أو كذبا

قوله على ثلاثة اوجه قرأ حمزة والكسائى وابو بكر عن عاصم عقدتم بتخفيف القاف بدون الف بين العين والقاف وابن ذكوان عن عامر (عاقدتم) على وزن فاعلتم والباقون (عقدتم) بتشديد القاف كذا فى حاشية شيخزاده على البيضاوى

فان قال قائل اذ كان قوله تعالى (عقدتم) بالتخفيف يحتمل اعتقاد القلب ويحتمل عقد اليمين فهلا حملته على المعنيين اذ ليسا متنافيين وكذلك قوله تعالى (بما عقدتم) بالتشديد محمول على عقد اليمين فلا ينفى ذلك استعمال اللفظ فى القصد الى اليمين فيكون عموما فى سائر الايمان قيل له لو سلم لك ما ادعيت من الاحتمال لما جاز استعماله فيما ذكرت ولكانت دلالة الاجماع مانعة من حمله على ما وصفت وذلك انه لا خلاف ان القصد الى اليمين لا يتعلق به وجوب الكفارة وان حكم ايجابها متعلق باللفظ دون القصد فى الايمان التى يتعلق به وجوب الكفارة فبطل بذلك تاويل من تاوله اللفظ على قصد القلب فى حكم الكفارة وثبت ان المراد بالقراءتين جميعا فى ايجاب الكفارة هو اليمين المعقودة على المستقبل فان قال قائل قوله (عقدتم) بالتشديد يقتضى التكرار والمؤاخذة تلزم من غير تكرار فما وجه اللفظ المقتضى للتكرار مع وجوب الكفارة فى وجودها على غير وجه التكرار قيل له قد يكون تعقيد اليمين بان يعقدها فى قلبه ولفظه ولو عقد عليها فى أحدهما دون الآخر لم يكن تعقيدا اذ هو كالتعظيم الذى يكون تارة بتكرير الفعل والتضعيف وتارة بعظم المنزلة وايضا فان فى قراءة التشديد افادة حكم ليس فى غيره وهو انه متى أعاد اليمين على وجه التكرار انه لا تلزمه الا كفارة واحدة وكذلك قال أصحابنا فيمن حلف على شىء ثم حلف عليه فى ذلك المجلس أو غيره وأراد به التكرار لا يلزمه الا كفارة واحدة فان قيل قوله (بما عقدتم) بالتخفيف يفيد ايضا ايجاب الكفارة باليمين الواحدة قيل له القراءتان والتكرار جميعا مستعملتان على ما وصفنا ولكل واحدة منهما فائدة مجددة

﴿فصل﴾ ومن يجيز الكفارة قبل الحنث يحتج بهذه الآية من وجهين أحدهما قوله (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته) فجعل ذلك كفارة عقيب عقد اليمين من غير ذكر الحنث لان الفاء للتعقيب والثانى قوله تعالى (ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم) فاما قوله (بما عقدتم الايمان فكفارته) فانه لا خلاف ان فيه ضميرا متى أراد ايجابها وقد علمنا لا محالة ان الآية قد تضمنت ايجاب الكفارة عند الحنث وانها غير واجبة قبل الحنث فثبت ان المراد بما عقدتم الايمان وحنثتم فيها فكفارته وهو كقوله تعالى (ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام اخر) والمعنى فافطر فعدة من أيام أخر وقوله (فمن كان منكم مريضا او به أذى من راسه ففدية من صيام أو صدقة) فمعناه فحلق ففدية عن صيام كذلك قوله (بما عقدتم الايمان فكفارته) معناه فحنثتم فكفارته

لاتفاق

لاتفاق الجميع انها غير واجبة قبل الحنث وقد اقتضت الآية لا محالة ايجاب الكفارة وذلك لا يكون الا بعد الحنث فثبت ان المراد ضمير الحنث فيه وايضا لما سماه كفارة علمنا انه أراد التكفير بها فى حال وجوبها لان ماليس بواجب فليس بكفارة على الحقيقة ولا يسمى بهذا الاسم فعلمنا ان المراد اذا حنثتم فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذلك قوله فى نسق التلاوة (ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم) معناه اذا حلفتم وحنثتم لما بيناه آنفا فان قيل يجوز ان تسمى كفارة قبل وجوبها كما يسمى ما يعجله من الزكاة قبل الحول زكاة لوجوب السبب الذى هو النصاب وكما يسمى ما يعجله بعد الجراحة كفارة قبل وجود القتل وان لم تكن واجبة فى هذه الحال فكذلك يجوز أن يكون ما يعجله الحالف كفارة قبل الحنث ولا يحتاج الى اثبات اضمار الحنث فى جوازها قيل له قد بينا ان الكفارة الواجبة بعد الحنث مرادة بالآية واذا أريد بها الكفارة الواجبة امتنع أن ينتظم ماليس منها لاستحالة كون لفظ واحد مقتضيا للايجاب ولما ليس بواجب فمن حيث أريد بها الواجب انتفى ماليس منها بواجب وايضا فقد ثبت ان المتبرع بالطعام ونحوه لا يكون مكفرا بما يتبرع به اذا لم يحلف فلما كان المكفر قبل الحنث متبرعا بما أعطى ثبت ان ما اخرج ليس بكفارة ومتى فعله لم يكن فاعلا للمامور به واما اعطاء كفارة القتل قبل الموت بعد الجراحة وتعجيل الزكاة قبل الحول فان جميع ما اخرج هؤلاء تطوع وليس بكفارة ولا زكاة وانما اجزناه لما قامت الدلالة ان اخراج هذا التطوع يمنع لزوم الفرض بوجود الموت وحؤول الحول

﴿ فصل ﴾ ويحتج من يوجب على من عقد نذره بشرط كفارة يمين دون المنذور مثل قوله ان دخلت الدار فلله على حجة أو عتق رقبة أو نحو ذلك فحنث بظاهر قوله تعالى (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته) وبقوله تعالى (ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم) قال فلما كان هذا حالفا وجب أن يكون الواجب عليه بالحنث كفارة اليمين دون المنذور بعينه وليس هذا كما ظن هذا القائل وذلك لان النذر يوجب الوفاء بالمنذور بعينه وله اصل غير اليمين لقوله تعالى (وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم) وقال تعالى (يوفون بالنذر) وقال تعالى (اوفوا بالعقود) وقال تعالى (ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون) فذمهم تعالى على ترك الوفاء بنفس المنذور وقال النبى صلى الله عليه وسلم من نذر نذرا لم يسمه فعليه كفارة يمين ومن نذر نذرا سماه فعليه الوفاء به وكان قوله تعالى (ذلك كفارة

ايمانكم) فى اليمين المعقودة بالله عز وجل وكانت النذور محمولة على الاصول الاخر التى ذكرنا فى لزوم الوفاء بها قوله تعالى (واحفظوا ايمانكم) فقال قائلون معناه احفظوا أنفسكم من الحنث فيها واحذروا الحنث فيها وان لم يكن الحنث معصية وقال آخرون اقلوا من الايمان على نحو قوله تعالى (ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم) واستشهد من قال ذلك بقول الشاعر

قليل الالايا حافظ ليمينه * اذا بدرت منه الالية برت

وقال آخرون معناه راعوها لكى تؤدوا الكفارة عند الحنث فيها لان حفظ الشيء هو مراعاته وهذا هو الصحيح فاما الاول فلا معنى له لانه غير منتهى عن الحنث اذا لم يكن ذلك الفعل معصية وقد قال عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه فامره بالحنث فيها وقد قال الله تعالى (ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا اولى القربى والمساكين والمهاجرين فى سبيل الله وليعفوا وليصفحوا) الآية روى انها نزلت فى شان مسطح بن اثاثة حين حلف أبو بكر الصديق رضى الله عنه أن لا ينفق عليه لما كان منه من الخوض فى أمر عائشة وقد كان ينفق عليه وكان ذا قرابة منه فامره الله تعالى بالحنث فى يمينه والرجوع الى الانفاق عليه ففعل ذلك ابو بكر وأمر النبى صلى الله عليه وسلم بقوله (ياأيها النبى لم تحرم ما احل الله لك) الى قوله (قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم) بالكفارة والرجوع عما حرم على نفسه فثبت بذلك انه غير منهى عن الحنث فى اليمين اذا لم يكن الفعل معصية فغير جائز أن يكون معنى قوله (واحفظوا ايمانكم) نهيا عن الحنث واما من قال ان معناه النهى عن الحلف واستشهد بالبيت فقوله مرذول ساقط لانه غير جائز أن يكون الامر بحفظ اليمين نهيا عن اليمين كما لا يجوز أن يقال احفظ مالك بمعنى أن لا تكسبه ومعنى البيت هو على ما نقوله مراعاة الحنث لاداء الكفارة لانه قال قليل الالايا حافظ ليمينه فاخبر بديا بقلة ايمانه ثم قال حافظ ليمينه ومعناه انه مراع لها ليؤدى كفارتها عند الحنث ولو كان على ما قال المخالف لكان تكرارا لما قد ذكره فصح ان معناه الامر بمراعاتها لاداء كفارتها عند الحنث * قوله تعالى (اطعام عشرة مساكين) روى عن على وعمر وعائشة وسعيد ابن المسيب وسعيد بن جبير وابراهيم ومجاهد والحسن فى كفارة اليمين كل مسكين نصف صاع من بر وقال عمر وعائشة أو صاعا من تمر وهو قول أصحابنا اذا أعطاهم الطعام تمليكا وقال ابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت وعطاء فى آخرين مد من بر لكل

مسكين وهو قول مالك والشافعي * واختلف في الاطعام من غير تمليك فروى عن علي ومحمد بن كعب والقاسم وسالم والشعبي وابراهيم وقتادة يغديهم ويعشيهم وهو قول أصحابنا ومالك بن أنس والثوري والاوزاعي وقال الحسن البصري وجبة واحدة تجزى وقال الحكم لا يجزى الاطعام حتى يعطيهم وقال سعيد بن جبير مدين من طعام ومد لادامه ولا يجمعهم فيطعمهم ولكن يعطيهم وروى عن ابن سيرين وجابر بن زيد ومكحول وطاوس والشعبي يطعمهم اكلة واحدة وروى عن أنس مثل ذلك وقال الشافعي لا يعطيهم جملة ولكن يعطى كل مسكين مدا * قال ابو بكر قال الله تعالى (فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم) فاقتضى ظاهره جواز الاطعام بالاكل من غير اعطاء الاترى الى قوله تعالى (ويطعمون الطعام على حبه مسكينا) قد عقل منه اطعامهم بالاباحة لهم من غير تمليك ويقال فلان يطعم الطعام وانما مراده دعاؤه اياهم الى اكل طعامه فلما كان الاسم يتناول الاباحة وجب جوازه واذا جاز اطعامهم على وجه الاباحة من غير تمليك فالتمليك احرى بالجواز لانه اكثر من الاباحة ولا خلاف في جواز التمليك وانما قالوا يغديهم ويعشيهم لقوله تعالى (من أوسط ما تطعمون أهليكم) وهو مرتان في اليوم غداء وعشاء لأن الاكثر في العادة ثلاث مرات والاقل واحدة والاوسط مرتان وقد روى ليث عن ابن بريدة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان خبزا يابسا فهو غداؤه وعشاؤه وانما قال أصحابنا اذا اعطاهم كان من البر نصف صاع ومن الشعير والتمر صاعا لما روى عن النبي ﷺ في حديث كعب بن عجرة في فدية الاذى أو اطعم ثلاثة آصع من طعام ستة مساكين وفي حديث آخر اطعم ستة آصع من تمر ستة مساكين فجعل لكل مسكين صاعا من تمر أو نصف صاع من بر ولم يفرق بين تقدير الطعام في فدية الاذى وكفارة اليمين فثبت أن كفارة اليمين مثلها وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم في كفارة الظهار وسقا من تمر لستين مسكينا والوسق ستون صاعا ولما ثبت في كفارة الظهار لكل مسكين صاع من تمر كانت كفارة اليمين مثلها لاتفاق الجميع على تساويهما في مقدار ما يجب فيهما من الطعام واذا ثبت من التمر صاع وجب أن يكون من البر نصف صاع لأن كل من أوجب فيها صاعا من التمر أوجب من البر نصف صاع * قوله تعالى (من أوسط ما تطعمون اهليكم) روى عن ابن عباس قال كان لاهل المدينة قوت وكان للكبير أكثر مما للصغير

(قوله وسقا) اى فاطعم وسقا كما في سنن ابي داود في باب الظهار لمصححه

وللحر؟ كثرمما للمملوك فنزلت(من أوسط مانطعمون اهليكم)ليس بافضله ولا باخسه وروى عن سعيد بن جبير مثله * قال ابو بكر بين ابن عباس ان المراد الاوسط فى المقدار لا بان يكون مادوما وروى عن ابن عمر قال أوسطه الخبز والتمر والخبز والزيت وخير مانطعم اهلنا الخبز واللحم وعن عبيدة الخبز والسمن وقال أبو رزين الخبز والتمر والخل وقال ابن سيرين أفضله اللحم وأوسطه السمن وأحسنه التمر مع الخبز روى عن عبد الله ابن مسعود مثله * قال أبو بكر امر النبي ﷺ سلمة بن صخر ان يكفر عن الظهار باعطاء كل مسكين صاعا من تمر ولم يامره معه بشيء آخر غيره من الادام وامر كعب بن عجرة ان يتصدق بثلاثة آصع من طعام على ستة مساكين ولم يامره بالادام ولا فرق عند احد بين كفارة الظهار وكفارة اليمين فى مقدار الطعام فثبت بذلك ان الادام غير واجب مع الطعام وان الاوسط المراد بالآية الاوسط فى مقدار الطعام لا فى ضم الادام اليه وقوله تعالى (فكفارته اطعام عشرة مساكين) عموم فى جميع من يقع عليه الاسم منهم فيصح الاحتجاج به فى جواز اعطاء مسكين واحد جميع الطعام فى عشرة أيام كل يوم نصف صاع لانا لو منعناه فى اليوم الثانى كنا قد خصصنا الحكم فى بعض ما انتظمه الاسم دون بعض لا سيما فيمن قد دخل فى حكم الآية بالاتفاق وهو قول أصحابنا وقال مالك والشافعي لا يجزى * فان قال قائل لما ذكر عشرة مساكين لم يجز الاقتصار على من دونهم كقوله تعالى (فاجلدوهم ثمانين جلدة) وقوله تعالى (أربعة أشهر وعشرا) وسائر الاعداد المذكورة لا يجوز الاقتصار على مادونها كذلك غير جائز الاقتصار على الاقل من العدد المذكور قيل له لما كان القصد فى ذلك سد جوعة المساكين لم يختلف فيه حكم الواحد والجماعة بعد ان يتكرر عليهم الاطعام او على واحد منهم فى عشرة ايام على حسب ما يحصل به سد الجوعة فكان المعنى المقصود باعطاء العشرة موجودا فى الواحد عند تكرار الدفع والاطعام فى عدد الايام وليس يمتنع اطلاق اسم اطعام العشرة على واحد بتكرار الدفع اذ كان المقصد فيه تكرار الدفع لا تكرار المساكين كما قال تعالى (يسئلونك عن الاهلة) وهو هلال واحد فاطلق عليه اسم الجمع لتكرار الرؤية فى الشهور وامر النبي ﷺ بالاستنجاء بثلاثة احجار ولو استنجى بحجر له ثلاثة احرف اجزأه وكذلك امر برمى الجمار بسبع حصيات ولو رمى بحصاة واحدة سبع مرات اجزأه لان المقصد فيه حصول الرمى سبع مرات والمقصد فى استنجاء حصول المساحات دون عدد الاحجار فكذلك لما كان المقصد فى اخراج

الكفارة مجموعة المساكين لم يختلف حكم الواحد اذا تكرر ذلك عليه فى الايام وبين الجماعة ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى (اوكسوتهم) ومعلوم ان كسوتهم عشرة اثواب فصار تقديره اوعشرة اثواب ثم لم يخصصها بمسكين واحد ولا بجماعة فوجب ان يجزى اعطاؤها الواحد منهم الاترى انه يجوز ان تقول اعطيت كسوة عشرة مساكين مسكينا واحدا فقوله تعالى (أوكسوتهم) يدل من هذا الوجه على انه غير مقصور على اعداد المساكين عشرة ويدل ايضا من الوجه الذى دل عليه ذكر الطعام على الوجه الذى ذكرنا ولا تجزى الكسوة عندهم اذا اعطاها مسكينا واحدا الا ان يعطيه كل يوم ثوبا لانه لما ثبت ما وصفنا فى الطعام من تفريقه فى الايام وجب مثله فى الكسوة اذ لم يفرق واحد بينهما واجاز اصحابنا اعطاء قيمة الطعام والكسوة لما ثبت ان المقصد فيه حصول النفع للمساكين بهذا القدر من المال ويحصل لهم من النفع بالقيمة مثل حصوله بالطعام والكسوة ولما صح اعطاء القيمة فى الزكوات من جهة الآثار والنظر وجب مثله فى الكفارة لان احدا لم يفرق بينهما ومع ذلك فليس يمتنع اطلاق الاسم على من اعطى غيره دراهم يشترى بها ما كله ويلبسه بان يقال قد اطعمه وكساه واذا كان اطلاق ذلك سائغا انتظمه لفظ الآية الاترى ان حقيقة الاطعام ان يطعمه اياه بان يبيحه له فيا كله ومع ذلك فلو ملكه اياه ولم يا كله المسكين وباعه اجزأه وان لم يتناوله حقيقة اللفظ بحصول المقصد فى وصول هذا القدر من المال اليه وان لم يطعمه ولم ينتفع به من جهة الاكل وكذلك لو اعطاه كسوة فلم يكتس بها وباعها وان لم يكن له كاسيا باعطائه اذ كان موصلا اليه هذا القدر من المال باعطائه اياه فثبت بذلك انه ليس المقصد حصول المطعم والاكتساء وان المقصد وصوله الى هذا القدر من المال فلا يختلف حينئذ حكم الدراهم والثياب والطعام الاترى ان النبى ﷺ قدر فى صدقة الفطر نصف صاع من بر اوصاعا من تمر او شعير ثم قال اغنوهم عن المسئلة فى هذا اليوم فاخبر ان المقصود حصول الغنى لهم عن المسئلة لا مقدار الطعام بعينه اذ كان الغنى عن المسئلة يحصل بالقيمة كحصوله بالطعام * فان قال قائل لو جازت القيمة وكان المقصد فيه حصول هذا القدر من المال للمساكين لما كان لذكر الاطعام والكسوة فائدة مع تفاوت قيمتها فى اكثر الاحوال وفى ذكره الطعام اوالكسوة دلالة على انه غير جائز ان يتعداها الى القيمة وانه ليس المقصد حصول النفع بهذا القدر من المال دون عين الطعام والكسوة قيل له ليس الامر على ماظننت وفى ذكره الطعام والكسوة اعظم الفوائد وذلك انه ذكرهما ودلنا بما ذكر على جواز اعطاء

مطلب
فى مقدار الكسوة فى الكفار

قيمتها ليكون مخيرا بين ان يعطى حنطة اويطعم اويكسو اويعطى دراهم قيمة عن الحنطة اوعن الثياب فيكون موسعا فى العدول عن الارفع الى الاوكس ان تفاوت القيمتان اوعن الاوكس الى الارفع اويعطى اى المذكورين باعيانهما كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ومن وجبت فى ابله بنت لبون فلم توجد اخذ منه بنت مخاض وشاتان اوعشرون درهما فخيره فى ذلك وهو يقدر على ان يشترى بنت لبون وهى الفرض المذكور وكما جعل الدية مائة من الابل واتفقت الامة على انها من الدراهم والدنانير ايضا قيمة للابل على اختلافهم فيها وكمن تزوج امرأة على عبد وسط فان جاء به بعينه قبل منه وان جاء بقيمته قبلت منه ايضا ولم يبطل جواز اخذ القيمة فى هذه المواضع حكم التسمية لغيرها فكذلك ما وصفنا الاترى انه خيره بين الكسوة والطعام والعتق فالقيمة مثل احد هذه الاشياء وهو مخير بينها وبين المذكور وان كانت قد تختلف فى الطعام والكسوة لان فى عدوله الى الارفع زيادة فضيلة وفى اقتصاره على الاوكس رخصة وايهما فعل فهو المفروض وهذا مثل ما نقول فى القراءة فى الصلاة ان المفروض منها مقدار آية فان اطال القراءة كان الجميع هو المفروض والمفروض من الركوع هو الجزء الذى يسمى به راكعا فان اطال كان الفرض جميع المفعول منه الاترى انه لو اطال الركوع كان مدركه فى آخر الركوع مدركا لركعته وكذلك لا يمتنع ان يكون المفروض من الكفارة قيمة الاوكس من الطعام او الكسوة فان عدل الى قيمة الارفع كان هو المفروض ايضا وقد اختلف فى مقدار الكسوة فقال اصحابنا الكسوة فى كفارة اليمين لكل مسكين ثوب ازار او رداء او قميص او قباء او كساء وروى بن سماعة عن محمد ان السراويل تجزى وانه لو حلف لا يشترى ثوبا فاشترى سراويل حنث اذا كان سراويل الرجال وروى هشام عن محمد انه لا يجزى السراويل ولا العمامة وكذلك روى بشر عن ابى يوسف وقال مالك والليث ان كسا الرجل كسا ثوبا وللمرأة ثوبين درعا وخمارا وذلك ادنى ما تجزى فيه الصلاة ولا يجزى ثوب واحد للمرأة ولا تجزى العمامة وقال الثورى تجزى العمامة وقال الشافعى تجزى العمامة والسراويل والمقنعة قال ابو بكر روى عن عمران بن حصين وابراهيم والحسن ومجاهد وطاوس والزهرى ثوب لكل مسكين قال ابو بكر ظاهره يقتضى ما يسمى به الانسان مكتسيا اذا لبسه ولابس السراويل ليس عليه غيره او العمامة ليس عليه غيرها لا يسمى مكتسيا كلابس القلنسوة فالواجب ان لا يجزى السراويل والعمامة ولا الخمار لانه مع لبسه لاحد هذه الاشياء يكون عريانا غير مكتس واما الازار والقميص ونحوه فان كل

مطلب جاز لاصحابنا اعطاء قيمة الطعام والكسوة

واحد

واحد من ذلك يعم بدنه حتى يطلق عليه اسم المكتسى فلذلك اجزأه
قوله تعالى (اوتحرير رقبة) يعنى عتق رقبة وتحريرها ايقاع الحرية
عليها وذكر الرقبة واراد به جملة الشخص تشبيها له بالاسير الذى تفك رقبته
ويطلق فصارت الرقبة عبارة عن الشخص وكذلك قال اصحابنا
اذا قال رقبتك حرة انه يعتق كقوله انت حر واقتضى اللفظ رقبة سليمة من العاهات
لانه اسم للشخص بكماله الا أن الفقهاء اتفقوا على أن النقص اليسير لا يمنع جوازها فاعتبر
أصحابنا بقاء منفعة الجنس فى جوازها وجعلوا فوات منفعة الجنس من تلك الاعضاء
مانعا لجوازها قوله تعالى (فمن لم يجد فصيام ثلثة أيام) روى مجاهد عن عبد الله بن مسعود
وابو العالية عن أبى (فصيام ثلثة أيام متتابعات) وقال ابراهيم النخعى فى قراءتنا (فصيام
ثلثة أيام متتابعات) وقال ابن عباس ومجاهد وابراهيم وقتادة وطاوس هن متتابعات
لا يجزى فيها التفريق فثبت التتابع بقول هؤلاء ولم تثبت التلاوة لجواز كون التلاة
منسوخة والحكم ثابتا وهو قول أصحابنا وقال مالك والشافعى يجزى فيه التفريق وقد
بينا ذلك فى اصول الفقه قوله تعالى (فكفارته اطعام عشرة مساكين) يقتضى ايجاب
التكفير مع القدرة مع بقاء الخطاب بالكفارة وانما يجوز الصوم مع عدم المذكور بدليا
لانه قال (فمن لم يجد فصيام ثلثة أيام) فنقله عن أحد الاشياء الثلاثة الى الصوم عند عدمها
فمادام الخطاب بالكفارة قائما عليه لم يجزه الصوم مع وجود الاصل ودخوله فى الصوم
لم يسقط عنه الخطاب باحد الاشياء الثلاثة والدليل عليه انه لو دخل فى صوم اليوم
الاول ثم أفسده وهو واجد للرقبة لم يجز الصوم مع وجودها فثبت بذلك ان دخوله
فى الصوم لم يسقط عنه فرض الاصل فلا فرق بين وجود الرقبة قبل الدخول فى الصوم
وبعده اذ كان الخطاب بالتكفير قائما عليه فى الحالين

باب تحريم الخمر

قال الله تعالى (انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه)
اقتضت هذه الآية تحريم الخمر من وجهين احدهما قوله (رجس) لان الرجس اسم فى
الشرع لما يلزمه اجتنابه ويقع اسم الرجس على الشىء المستقذر النجس وهذا أيضا يلزم
اجتنابه فاوجب وصفه اياها بانها رجس لزوم اجتنابها والوجه الآخر قوله تعالى
(فاجتنبوه) وذلك امر والامر يقتضى الايجاب فانتظمت الآية تحريم الخمر من هذين
الوجهين * والخمر هى عصير العنب النى المشتد وذلك متفق عليه أنه خمر وقد سمى بعض

الاشربة المحرمة باسم الخمر تشبيها بها مثل الفضيخ وهو نقيع البسر ونقيع التمر وان لم يتناولها اسم الاطلاق وقد روى فى معنى الخمر آثار مختلفة * منها ما روى مالك بن مغول عن نافع عن ابن عمر قال لقد حرمت الخمر وما بالمدينة منها شيء وقد علمنا انه كان بالمدينة نقيع التمر والبسر وسائر ما يتخذ منهما من الاشربة ولم يكن ابن عمر ممن يخفى عليه الاسماء اللغوية فهذا يدل على أن أشربة النخل لم تكن عنده تسمى خمرا وروى عكرمة عن ابن عباس قال نزل تحريم الخمر وهو الفضيخ فاخبر ابن عباس ان الفضيخ خمر وجائز أن يكون سماه خمرا من حيث كان شرابا محرما * وروى حميد الطويل عن أنس قال كنت اسقى أبا عبيدة وأبى بن كعب وسهيل بن بيضاء فى نفر فى بيت أبى طلحة فمر بنا رجل فقال ان الخمر قد حرمت فوالله ما قالوا حتى نتبين حتى قالوا اهرق ما فى انائك يا أنس ثم ما عادوا فيها حتى لقوا الله عز وجل وانه البسر والتمر وهو خمرنا يومئذ فاخبر انس ان الخمر يوم حرمت البسر والتمر وهذا جائز أن يكون لما كان محرما سماه خمرا وان يكون المراد انهم كانوا يجرونه مجرى الخمر ويقيمونه مقامها لا ان ذلك اسم له على الحقيقة ويدل عليه ان قتادة روى عن أنس هذا الحديث وقال انما نعدها يومئذ خمرا فاخبر انهم كانوا يعدونها خمرا على معنى انهم يجرونها مجرى الخمر * وروى ثابت عن أنس قال حرمت علينا الخمر يوم حرمت وما نجد خمور الاعناب الا القليل وعامة خمورنا البسر والتمر ومع هذا ايضا معناه انهم كانوا يجرونه مجرى الخمر فى الشرب وطلب الاسكار وطيبة النفس وانما كان شراب البسر والتمر * وروى المختار بن فلفل قال سالت انس بن مالك عن الاشربة فقال حرمت الخمر وهى من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والذرة وما خمرت من ذلك فهو خمر فذكر فى الحديث الاول انه من البسر والتمر وذكر فى هذا الحديث انها من ستة أشيا فكان عنده ان ما اسكر من هذه الاشربة فهو خمر ثم قال وما خمرت من ذلك فهو خمر وهذا يدل على انه انما سمى ذلك خمرا فى حال الاسكار وان ما لا يسكر منه فليس بخمر * وقد روى عن عمر انه قال ان الخمر حرمت وهى من خمسة أشياء من العنب والتمر والعسل والشعير والخمر ما خامر العقل وهذا أيضا يدل على انه انما سماه خمرا فى حال ما اسكر اذا اكثر منه لقوله والخمر ما خامر العقل * وقد روى عن السرى بن اسماعيل عن الشعبى انه حدثه انه سمع النعمان بن بشير يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من الحنطة خمرا وان من الشعير خمرا وان من الزبيب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا ولم يقل ان جميع ما يكون من هذه الاصناف خمر وانما اخبر ان منهم خمرا ويحتمل أن يريد به ما يسكر منه فيكون محرما فى تلك الحال ولم

يريد بذلك ان ذلك اسم لهذه الاشربة المتخذة من هذه الاصناف لانه قد روى عنه باسانيد اصح من اسناد هذا الحديث ماينفى أن يكون الخمر من هذه الاصناف * وهو ماحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا موسى بن اسماعيل قال حدثنا ابان قال حدثني يحيى بن أبى كثير عن أبى كثير العنبرى وهو يزيد بن عبد الرحمن عن أبى هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنب * وحدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا عبيد بن حاتم قال حدثنا ابن عمار الموصلى قال حدثنا عبدة بن سليمان عن سعيد بن أبى عروبة عن عكرمة بن عمار عن أبى كثير عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمر من هاتين الشجرتين النخل والعنب وهذا الخبر يقضى على جميع ماتقدم ذكره فى هذا الكتاب بصحة سنده وقد تضمن نفى اسم الخمر عن الخارج من غير هاتين الشجرتين لان قوله الخمر اسم للجنس فاستوعب بذلك جميع مايسمى خمرا فانتفى بذلك أن يكون الخارج من غيرهما مسمى باسم الخمر واقتضى هذا الخبر أيضا أن يكون المسمى بهذا الاسم من الخارج من هاتين الشجرتين وهو على أول الخارج منهما مما يسكر منه وذلك هو العصير النى المشتد ونقيع التمر والبسر قبل أن تغيره النار لان قوله منهما يقتضى أول خارج منهما مما يسكر والذى حصل عليه الاتفاق من الخمر هو ماقدمنا ذكره من عصير العنب النى المشتد اذا غلا وقذف بالزبد فيحتمل على هذا اذا كان الخمر ماوصفنا ان يكون معنى حديث ابى هريرة عن النبى ﷺ الخمر من هاتين الشجرتين ان مراده انها من احداهما كما قال تعالى (يامعشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم) وانما الرسل من الانس وقال تعالى (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) وانما يخرج من احدهما ويدل على ان الخمر هو ماذكرنا وان ماعداها ليس بخمر فى الحقيقة اتفاق المسلمين على تكفير مستحل الخمر فى غير حال الضرورة واتفاقهم على ان مستحل ماسواها من هذه الاشربة غير مستحق لسمة الكفر فلو كانت خمرا لكان مستحلها كافرا خارجا عن الملة كمستحل النى المشتد من عصير العنب وفى ذلك دليل على ان اسم الخمر فى الحقيقة انما يتناول ماوصفنا وزعم بعض من ليس معه من الورع الا تشدده فى تحريم النبيذ دون التورع عن اموال الايتام واكل السحت ان كتاب الله عز وجل والاحاديث الصحاح عن رسول الله ﷺ وماجاء فى الحديث من تفسير الخمر ماهى واللغة القائمة المشهورة والنظر ومايعرفه ذووا الالباب بعقولهم يدل على ان كل شئ اسكر فهو خمر فاما كتاب الله فقوله (تتخذون منه سكرا) فعلم ان السكر من العنب مثل السكر من النخل فادعى هذا القائل ان كتاب

الله يدل على ان ما اسكر فهو خمرا ثم تلا الآية وليس فى الآية ان السكر ما هو ولا ان السكر خمر فان كان السكر خمرا على الحقيقة فانما هو الخمر المستحيلة عن عصير العنب لانه قال (ومن ثمرات النخيل والاعناب) ومع ذلك فان الآية مقتضية لاباحة السكر المذكور فيها لانه تعالى اعتد علينا فيها بمنافع النخيل والاعناب كما اعتد بمنافع الانعام وما خلق فيها من اللبن فلا دلالة فى الآية اذا على تحريم السكر ولا على ان السكر خمر ولو دلت على ان السكر خمر لما دلت على ان الخمر تكون من كل مايسكر اذ فيها ذكر الاعناب التى منها تكون الخمر المستحيلة من عصيرها فكان دعواها على الكتاب غير صحيحة وذكر من الاحاديث فى ذلك ماقدمنا ذكره عن النبى ﷺ وعن السلف وقد بينا وجهه وذكر فاماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر وكل مسكر حرام وكل شراب اسكر فهو حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام ونحوها من الاخبار والمعنى فى هذه الاخبار حال وجود الاسكار دون غيرها الموافق لماذكرنا من الاخبار النافية لكونها خمرا وماذكرنا من دلالة الاجماع وقد تواترت الآثار عن جماعة من السلف شرب النبيذ الشديد منهم عمر وعبدالله وابو الدرداء وبريدة فى آخرين قد ذكرناهم فى كتابنا فى الاشربة وروى عن النبى ﷺ انه شرب من النبيذ الشديد فى اخبار آخر فينبغى على قول هذا القائل ان يكونوا قد شربوا خمرا وحدثنا عبد الباقى ابن قانع قال حدثنا مطين قال حدثنا احمد بن يونس قال حدثنا ابو بكر بن عياش عن الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ كل مسكر حرام فقلنا يا ابن عباس ان هذا النبيذ الذى نشرب يسكرنا قال ليس هكذا ان شرب احدكم تسعة اقداح لم يسكر فهو حلال فان شرب العاشر فاسكره فهو حرام حدثنا عبد الباقى بن قانع قال حدثنا بشر بن موسى قال حدثنا هوذة قال حدثنا عوف بن سنان عن ابى الحكم عن بعض الاشعريين عن الاشعرى قال بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعاذا الى اليمن فقلت يارسول الله انك تبعثنا الى ارض بها اشربة منها البتع من العسل والمزر من الشعير والذرة يشتد حتى يسكر قال واعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم جوامع الكلم فقال انما حرم المسكر الذى يسكر عن الصلاة فاخبر عليه السلام فى هذا الحديث ان المحرم منه مايوجب السكر دون غيره وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا محمد بن زكريا الغلابى قال حدثنا العباس بن بكار قال حدثنا عبد الرحمن بن بشير الغطفانى عن ابى اسحاق عن الحارث عن على قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاشربة عام حجة الوداع فقال حرم الخمر بعينها والسكر من كل شراب وفى هذا الحديث ايضا بيان

ماحرم

ماحرم من الاشربة سوى الخمر وهو مايوجب السكر وحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا معاذ بن المثنى قال حدثنا مسدد قال حدثنا أبو الاحوص قال حدثنا سماك بن حرب عن القاسم بن عبدالرحمن عن ابيه عن ابى بردة بن نيار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اشربوا فى الظروف ولا تسكروا فقوله اشربوا فى الظروف منصرف الى ماكان حظره من الشرب فى الاوعية فاباح الشرب منها بهذا الخبر ومعلوم ان مراده مايسكر كثيره الاترى انه لايجوز ان يقال اشربوا الماء ولا تسكروا اذا كان الماء لايسكر بوجه مافثبت ان مراده اباحة شرب قليل مايسكره كثيره واما ماروى عن الصحابة من شرب النبيذ الشديد فقد ذكرنا منه طرفا فى كتاب الاشربة ونذكرههنا بعض ماروى فيه حدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا حسين بن جعفر القتات قال حدثنا يزيد بن مهران الخباز قال حدثنا ابو بكر بن عياش عن ابى حصين والاعمش عن ابراهيم عن علقمة والاسود قال كنا ندخل على عبدالله بن مسعود رضى الله عنه فيسقينا النبيذ الشديد وحدثنا عبدالله بن الحسين الكرخى قال حدثنا ابو عون الفرضى قال حدثنا احمد بن منصور الرمادى قال حدثنا نعيم بن حماد قال كنا عند يحيى بن سعيد القطان بالكوفة وهو يحدثنا فى تحريم النبيذ فجاء ابو بكر بن عياش حتى وقف عليه فقال ابو بكر اسكت ياصبى حدثنا الاعمش بن ابراهيم عن علقمة قال شربنا عند عبدالله بن مسعود نبيذا صلبا آخره يسكر وحدثنا ابو اسحاق عن عمرو بن ميمون قال شهدت عمر بن الخطاب حين طعن وقد اتى بالنبيذ فشربه قال عجبنا من قول ابى بكر ليحيى اسكت ياصبى وروى اسرائيل عن ابى اسحاق عن الشعبى عن سعيد وعلقمة ان اعرابيا شرب من شراب عمر فجلده عمر الحد فقال الاعرابى انما شربت من شرابك فدعا عمر شرابه فكسره بالماء ثم شرب منه وقال من رابه من شرابه شئ فليكسره بالماء ورواه ابراهيم النخعى عن عمر نحوه وقال فيه انه شرب منه بعد ماضرب الاعرابى وحدثنا عبدالباقى بن قانع قال حدثنا المعمرى قالا حدثنا محمد بن عبد الملك بن ابى الشوارب قال حدثنا عمر قال حدثنى عطاء بن ابى ميمونة عن انس بن مالك عن ام سليم وابى طلحة انهما كانا يشربان نبيذ الزبيب والتمر يخلطانه فقيل له ياابا طلحة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن هذا فقال انما نهى عنه للعوز فى ذلك الزمان كما نهى عن الاقران وماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى هذا الباب كثير وقد ذكرنا منه طرفا فى كتابنا الاشربة وكرهت التطويل باعادته هنا وماروى عن أحد من الصحابة والتابعين تحريمه الاشربة التى يبيحها اصحابنا فانما نعلمه وانما روى عنهم تحريم نقيع الزبيب

والتمر ومالم يرد من العصير الى الثلث الى أن نشا قوم من الحشو تصنعوا عند العامة بالتشديد فى تحريمه ولو كان النبيذ محرما لورد النقل به مستفيضا لعموم البلوى كانت به اذ كانت عامة اشربتهم نبيذ التمر والبسر كما ورد تحريم الخمر وقد كانت بلواهم بشرب النبيذ اعم منها بشرب الخمر لقلتها كانت عندهم وفى ذلك دليل على بطلان قول موجبي تحريمه وقد استقصينا الكلام فى ذلك من سائر وجوهه فى الاشربة * واما الميسر فقد روى عن على انه قال الشطرنج من الميسر وقال عثمان وجماعة من الصحابة والتابعين النرد وقال قوم من أهل العلم القمار كله من الميسر واصله من تيسير امر الجزور بالاجتماع على القمار فيه وهو السهام التى يجيلونها فمن خرج سهمه استحق منه ماتوجبه علامة السهم فربما اخفق بعضهم حتى لا يخطىء بشىء وينجح البعض فيحظى بالسهم الوافر وحقيقته تمليك المال على المخاطرة * وهو أصل فى بطلان عقود التمليكات الواقعة على الاخطار كالهبات والصدقات وعقود البياعات ونحوها اذا علقت على الاخطار بان يقول قد بعتك اذا قدم زيد ووهبته لك اذا خرج عمرو لان معنى ايسار الجزور ان يقول من خرج سهمه استحق من الجزور كذا فكان استحقاقه لذلك السهم منه معلقا على الخطر * والقرعة فى الحقوق تنقسم الى معنيين أحدهما تطييب النفوس من غير احقاق واحد من المقترعين ولا بخس حظه مما اقترعوا عليه مثل القرعة فى القسمة وفى قسم النساء وفى تقديم الخصوم الى القاضى والثانى مما ادعاه مخالفونا فى القرعة بين عبيد اعتقهم المريض ولا مال له غيرهم فقول مخالفينا هنا من جنس الميسر المحظورة بنص الكتاب لما فيه من نقل الحرية عمن وقعت عليه الى غيره بالقرعة ولما فيه ايضا من احقاق بعضهم وبخس حقه حتى لا يخطىء منه بشىء واستيفاء بعضهم حقه وحق غيره ولا فرق بينه وبين الميسر فى المعنى * واما الانصاب فهى ما نصب للعبادة من صنم أو حجر غير مصور أو غير ذلك من سائر ما ينصب للعبادة * واما الازلام فهى القداح وهى سهام كانوا يجعلون عليها علامات افعل ولا تفعل ونحو ذلك فيعملون فى سائر ما يهتمون به من أعمالهم على ما تخرجه تلك السهام من أمر اونهى أو اثبات أو نفى ويستعملونها فى الانساب ايضا اذا شكوا فيها فان خرج لا نفوه وان خرج نعم اثبتوه وهى سهام الميسر ايضا * واما قوله (رجس من عمل الشيطان) فان الرجس هو الذى يلزم اجتنابه اما لنجاسته واما لقبح ما يفعل به عبادة أو تعظيم لانه يقال رجس نجس فيراد بالرجس النجس ويتبع أحدهما الآخر كقولهم حسن بسن وعطشان نطشان وما جرى مجرى ذلك * والرجز قد قيل فيه انه العذاب فى قوله تعالى (لئن كشفت عنا

الرجز) أي العذاب وقد يكون في معنى الرجس كما في قوله (والرجز فاهجر) وقوله (ويذهب عنكم رجز الشيطان) وانما قال تعالى (من عمل الشيطان) لانه يدعو اليه ويامر به فاكد بذلك أيضاحكم تحريمها اذ كان الشيطان لا يامر الا بالمعاصي والقبائح والمحرمات وجازت نسبته الى الشيطان على وجه المجاز اذ كان هو الداعي اليه والمزين له ألا ترى لو اغرى غيره أو بسبه وزينه له جاز ان يقال له هذا من عملك * قوله تعالى (انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر) الآية فانما يريد به ما يدعو الشيطان اليه ويزينه من شرب الخمر حتى يسكر منها شاربها فيقدم على القبائح ويعربد على جلسائه فيؤدي ذلك الى العداوة والبغضاء وكذلك القمار يؤدي الى ذلك قال قتادة كان الرجل يقامر في ماله وأهله فيقمر ويبقى حزينا سليبا فيكسبه ذلك العداوة والبغضاء ومن الناس من يستدل به على تحريم النبيذ اذ كان السكر منه يوجب من العداوة والبغضاء مثل ما يوجبه السكر في الخمر وهذا المعنى لعمري موجود فيما يوجب السكر منه غير موجود فيما لا يوجبه ولا خلاف في تحريم ما يوجب السكر منه واما قليل الخمر فليست هذه العلة موجودة فيه فهو محرم لعينه وليس فيه علة تقتضي تحريم قليل النبيذ قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) قال ابن عباس وجابر والبراء بن عازب وانس بن مالك والحسن ومجاهد وقتادة والضحاك لما حرم الخمر كان قد مات رجال من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم يشربون الخمر قبل أن تحرم فقالت الصحابة كيف بمن مات منا وهم يشربونها فانزل الله تعالى هذه الآية وروى عن عطاء بن السائب عن أبي عبد الرحمن السلمي عن علي ان قوما شربوا بالشام وقالوا هي لنا حلال وتاولوا هذه الآية فاجمع عمر وعلي أن يستتابوا فان تابوا والا قتلوا وروى الزهري قال اخبرني عبد الله بن عامر بن ربيعة ان الجارود سيد بني عبد القيس واباهريرة شهدا على قدامة بن مظعون انه شرب الخمر واراد عمر أن يجلده فقال قدامة ليس لك ذلك لان الله تعالى يقول (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح) الآية فقال عمر انك قد أخطأت التاويل يا قدامة اذا اتقيت اجتنبت ما حرم الله تعالى عليك فلم يحكموا على قدامة بحكمهم على الذين شربوها بالشام ولم يكن حكمه حكمهم لان اولئك شربوها مستحلين لها ومستحل ما حرم الله كافر فلذلك استتابوهم واما قدامة بن مظعون فلم يشربها مستحلا لشربها وانما تاول الآية على ان الحال التي هو عليها ووجود الصفة التي ذكر الله تعالى في الآية فيه مكفرة لذنوبه وهو قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا

(قوله وروى الزهري الخ) تفصيل هذه القصة مذكور في جامع احكام القرآن للقرطبي (لمصححه)

اذاما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين) فكان عنده انه من أهل هذه الآية وانه لا يستحق العقوبة على شربها مع اعتقاده لتحريمها ولتكفير احسانه اساءته واعاد ذكر الاتقاء فى الآية ثلاث مرات والمراد بكل واحد منهما غير المراد بالاخرى فاما الاول فمن اتقى فيما سلف والثانى الاتقاء منهم فى مستقبل الاوقات والثالث اتقاء ظلم العباد والاحسان اليهم

باب الصيد للمحرم

قال الله تعالى (يا ايها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد) قيل فى موضع من ههنا انها للتبعيض بان يكون المراد صيد البر دون صيد البحر وصيد الاحرام دون صيد الاحلال وقيل انها للتمييز كقوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الاوثان) وقولك باب من حديد وثوب من قطن وجائز ان يريد ما يكون من اجزاء الصيد وان لم يكن صيدا كالبيض والفرخ لان البيض من الصيد وكذلك الفرخ والريش وسائر اجزائه فتكون الآية شاملة لجميع هذه المعانى ويكون المحرم بعض الصيد فى بعض الاحوال وهو صيد البر فى حال الاحرام ويفيد ايضا تحريم ما كان من اجزاء الصيد ونماءه كالبيض والفرخ والوبر وغيره وقد روى عن ابن عباس فى قوله تعالى (تناله ايديكم) قال فراخ الطير وصغار الوحش وقال مجاهد الفرخ والبيض وقد روى عن على رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاه اعرابى بخمس بيضات فقال انا محرمون وانا لا نأكل فلم يقبلها وروى عكرمة عن ابن عباس عن كعب بن عجرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى بيض نعام اصابه المحرم بقيمته وروى عن عمر وعبد الله بن مسعود وابن عباس وابى موسى فى بيض النعامة يصيبه المحرم ان عليه قيمته ولا نعلم خلافا بين أهل العلم فى ذلك * وقوله تعالى (ورماحكم) قال ابن عباس كبار الصيد * قوله تعالى (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) قيل فيه ثلاثة أوجه كلها محتمل احدها محرمون بحج أو عمرة والثانى دخول الحرم يقال احرم الرجل اذا دخل الحرم كما يقال انجد اذا أتى نجدا واعرق اذا أتى العراق واتهم اذا أتى تهامة والثالث الدخول فى الشهر الحرام كما قال الشاعر

* قتل الخليفة محرما *

يعنى فى الشهر الحرام وهو يريد عثمان بن عفان رضى الله عنه ولا خلاف ان الوجه الثالث غير مراد بهذه الآية وان الشهر الحرام لا يحظر الصيد والوجهان الاولان مرادان

وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم النهي عن صيد الحرم للحلال والمحرم فدل أنه مرادبالآية لأنه متى ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم حكم ينتظمه لفظ القرآن فالواجب أن يحكم بأنه صدر عن الكتاب غير مبتدأ . وقوله عز وجل (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) يقتضي عمومه صيد البر والبحر لولا ما خصه بقوله (أحل لكم صيد البحر وطعامه) فثبت ان المراد بقوله (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) صيد البر خاصة دون صيد البحر وقد دل قوله (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) ان كل ما يقتله المحرم من الصيد فهو غير ذكي لان الله تعالى سماه قتلا والمقتول لا يجوز أكله وانما يجوز أكل المذبوح على شرائط الذكاة ومذكى من الحيوان لا يسمى مقتولا لان كونه مقتولا لا يفيد أنه غير مذكى وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم خمس يقتلهن المحرم في الحل والحرم قد دل على ان هذه الخمسة ليست مما يؤكل لانه مقتول غير مذكى ولو كان مذكى كانت افاتة روحه لا تكون قتلا ولم يكن يسمى بذلك وكذلك قال أصحابنا فيمن قال لله على ذبح شاة ان عليه ان يذبح ولو قال لله على قتل شاة لم يلزمه شيء وكذلك قال اصحابنا فيمن قال لله على ذبح ولدي أو نحره فعليه شاة ولو قال لله على قتل ولدي لم يلزمه شيء لان اسم الذبح متعلق بحكم الشرع في الاباحة والقربة وليس كذلك القتل وروى عن سعيد ابن المسيب في قوله (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) قال قتله حرام في هذه الآية واكله حرام في هذه الآية يعني أكل ما قتله المحرم منه وروى اشعث عن الحسن قال كل صيد يجب فيه الجزاء فذلك الصيد ميتة لا يحل أكله وروى عنه يونس أيضا انه لا يؤكل وروى حماد بن سلمة عن يونس عن الحسن في الصيد يذبحه المحرم قال يأكله الحلال وعن عطاء اذا أصاب المحرم الصيد لا يأكله الحلال وقال الحكم وعمرو بن دينار يأكله الحلال وهو قول سفيان وقد ذكرنا دلالة الآية على تحريم ما أصابه المحرم من الصيد وانه لا يكون مذكى ويدل على أن تحريمه عليه من طريق الدين على أنه حق الله تعالى فأشبه صيد المجوسي والوثني وما ترك فيه التسمية أو شيء من شرائط الذكاة ليس بمنزلة الذبح بسكين مغصوبة لان تحريمه تعلق بحق آدمي ألا ترى انه لو اباحه جاز فلم يمنع صحة الذكاة اذ كانت الذكاة حقا لله تعالى فشرطها ما كان حقا لله تعالى

باب ما يقتله المحرم

قوله تعالى (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) لما كان خاصا في صيد البر دون صيد البحر لما ذكرنا في سياق الآية من التخصيص اقتضى عمومه تحريم سائر صيد البر الا ما خصه

الدليل وقد روى ابن عباس وابن عمر وأبو سعيد وعائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال خمس يقتلهن المحرم فى الحل والحرم الحية والعقرب والغراب والفارة والكلب العقور على اختلاف منهم فى بعضها وفى بعضها هن فواسق وروى عن أبى هريرة قال الكلب العقور الاسد وروى حجاج بن ارطاة عن وبرة قال سمعت ابن عمر يقول أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتل الذئب والفارة والغراب والحدأة فذكر فى هذا الحديث الذئب وذكر القعنبي عن مالك قال الكلب العقور الذى أمر المحرم بقتله ماقتل الناس وعدا عليهم مثل الاسد والنمر والذئب وهو الكلب العقور واما ما كان من السباع لا يعدو مثل الضبع والثعلب والهرة وما اشبههن من السباع فلا يقتلهن المحرم فان قتل منهن شيأ فداه . قال أبو بكر قد تلقى الفقهاء هذا الخبر بالقبول واستعملوه فى اباحة قتل الاشياء الخمسة للمحرم وقد اختلف فى الكلب العقور فقال أبو هريرة على ماقدمنا الرواية فيه انه الاسد ويشهد لهذا التاويل ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا على عتبة بن ابى لهب فقال اكلك كلب الله فاكله الاسد قيل له ان الكلب العقور هو الذئب وروى فى بعض أخبار ابن عمر فى موضع الكلب الذئب ولما ذكر الكلب العقور أفاد بذلك كلبا من شانه العدو على الناس وعقرهم وهذه صفة الذئب فاولى الاشياء بالكلب ههنا الذئب وقد دل على أن كل ماعدا على المحرم وابتدأه بالاذى فجائز له قتله من غير فدية لان فحوى ذكره الكلب العقور يدل عليه وكذلك قال أصحابنا فيمن ابتدأه السبع فقتله فلا شىء عليه وان كان هو الذى ابتدأ السبع فعليه الجزاء لعموم قوله تعالى (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) واسم الصيد واقع على كل ممتنع الاصل متوحش ولا يختص بالمأكول منه دون غيره ويدل عليه قوله تعالى (ليبلونكم الله بشىء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم) فتعلق الحكم منه بما تناله ايدينا ورماحنا ولم يخصص المباح منه دون المحظور الاكل ثم خص النبي صلى الله عليه وسلم الاشياء المذكورة فى الخبر وذكر معها الكلب العقور فكان تخصيصه لهذه الاشياء وذكره للكلب العقور دليلا على أن كل ما ابتدأ الانسان بالاذى من الصيد فمباح للمحرم قتله لان الاشياء المذكورة من شأنها أن تبتدئ بالاذى فجعل حكمها حكم حالها فى الاغلب وان كانت قد لا تبتدئ فى حال لان الاحكام انما تتعلق فى الاشياء بالاعم الاكثر ولا حكم للشاذ النادر ثم لما ذكر الكلب العقور وقيل هو الاسد فانما أباح قتله اذا قصد بالعقر والاذى وان كان الذئب فذلك من شانه فى الاغلب فاخصه النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك بالخبر وقامت دلالته فهو مخصوص من عموم الآية ومالم يخصه ولم تقم

دلالة تخصيصه فهو محمول على عمومها ويدل عليه حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الضبع صيد وفيه كبش اذا قتله المحرم وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل كل ذى ناب من السباع والضبع من ذى الناب من السباع وجعل النبي صلى الله عليه وسلم فيها كبشا * فان قيل هلا قست على الخمس ما كان فى معناها وهو مالا يؤكل لحمه * قيل له انما خص هذه الاشياء الخمسة من عموم الآية وغير جائز عندنا القياس على المخصوص الا ان تكون علته مذكورة فيه او دلالة قائمة فيما خص فلما لم تكن للخمس علة مذكورة فيها لم يجز القياس عليها فى تخصيص عموم الاصل وقد بينا وجه دلالته على ما يبتدئ الانسان بالاذى من السباع وكونه غير ماكول اللحم لم تقم عليه دلالة من فحوى الخبر ولا علته مذكورة فيه فلم يجز اعتباره وأيضا فانه لا خلاف فيما ابتدأ المحرم فى سقوط الجزاء فجاز تخصيصه بالاجماع وبقى حكم عموم الآية فيما لم يخصه الخبر ولا الاجماع وعن أصحابنا من يابى القياس فى مثله لانه حصره بعدد فقال خمس يقتلهن المحرم وفى ذلك دليل على أن ما عداه محظور فغير جائز استعمال القياس فى اسقاط دلالة اللفظ ومنهم من يابى صحة الاعتلال بكونه غير ماكول لان ذلك نفى والنفى لا يكون علة وانما العلل اوصاف ثابتة فى الاصل المعلول وأما نفى الصفة فليس يجوز أن يكون علة فان غير الحكم باثبات وصف وجعل العلة انه محرم الاكل لم يصح ذلك أيضا لان التحريم هو الحكم ينفى الاكل فلم يخل من أن يكون نافيا للصفة فلم يصح الاعتلال بها وزعم الشافعي أن ما لا يؤكل من الصيد فلا جزاء على المحرم فيه قوله تعالى (ومن قتله منكم متعمدا) قال أبو بكر اختلف الناس فى ذلك على ثلاثة أوجه فقال قائلون وهم الجمهور سواء قتله عمدا أو خطأ فعليه الجزاء وجعلوا فائدة تخصيصه العمد بالذكر فى نسق التلاوة من قوله تعالى (ومن عاد فينتقم الله منه) وذلك يختص بالعمد دون الخطأ لان المخطئ لا يجوز أن يلحقه الوعيد فخص العمد بالذكر وان كان الخطأ والنسيان مثله ليصح رجوع الوعيد اليه وهو قول عمر وعثمان والحسن رواية وابراهيم وفقهاء الامصار والقول الثانى ماروى منصور عن قتادة عن رجل قد سماه عن ابن عباس انه كان لا يرى فى الخطأ شيأ وهو قول طاوس وعطاء وسالم والقاسم واحد قولى مجاهد فى رواية جابر الجعفى عنه والقول الثالث ماروى سفيان عن ابن أبى نجيح عن مجاهد ومن قتله منكم متعمدا قال اذا كان عامدا لقتله ناسيا لاحرامه فعليه الجزاء وان كان ذاكرا لاحرامه عامدا لقتله فلا جزاء عليه وفى بعض الروايات قد فسدت حجه وعليه الهدى وقد روى عن الحسن نحو قول مجاهد فى ان الجزاء انما

يجب اذا كان عامدا لقتله ناسيا لاحرامه والقول الاول هو الصحيح لانه قد ثبت ان جنايات الاحرام لا يختلف فيها المعذور وغير المعذور فى باب وجوب الفدية ألا ترى ان الله تعالى قد عذر المريض ومن به أذى من رأسه ولم يخلهما من ايجاب الكفارة وكذلك لا خلاف فى فوات الحج لعذر أو غيره انه غير مختلف الحكم ولما ثبت ذلك فى جنايات الاحرام وكان الخطا عذرا لم يكن مسقطا للجزاء فان قال قائل لا يجوز عندكم اثبات الكفارات قياسا وليس فى المخطئ نص فى ايجاب الجزاء قيل له ليس هذا عندنا قياسا لان النص قد ورد بالنهى عن قتل الصيد فى قوله (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) وذلك عندنا يقتضى ايجاب البدل على متلفه كالنهى عن قتل صيد الآدمى أو اتلاف ماله يقتضى ايجاب البدل على متلفه فلما جرى الجزاء فى هذا الوجه مجرى البدل وجعله الله مثلا للصيد اقتضى النهى عن قتله ايجاب بدل على متلفه ثم ذلك البدل يكون الجزاء بالاتفاق وأيضا فانه لما ثبت استواء حال المعذور وغير المعذور فى سائر جنايات الاحرام كان مفهوما من ظاهر النهى تساوى حال العامد والمخطئ وليس ذلك عندنا قياسا كما ان حكمنا فى غير بريرة بما حكم النبي ﷺ فى بريرة ليس بقياس وكذلك حكمنا فى العصفور بحكم الفأرة وحكمنا فى الزيت بحكم السمن اذا مات فيه ليس هو قياسا على الفارة وعلى السمن لانه قد ثبت تساوى ذلك قبل ورود الحكم بما وصفنا فاذا ورد فى شئ منه كان حكما فى جميعه ولذلك قال أصحابنا ان حكم النبي صلى الله عليه وسلم ببقاء صوم الاكل ناسيا هو حكم فيه ببقاء صوم المجامع ناسيا لانهما غير مختلفين فيما يتعلق بهما من الاحكام فى حال الصوم وكذلك قالوا فيمن سبقه الحدث فى الصلاة من بول أو غائط انه بمنزلة الرعاف والقئ اللذين جاء فيهما الاثر فى جواز البناء عليها لان ذلك غير مختلف فيما يتعلق بهما من أحكام الطهارة والصلاة فلما ورد الاثر فى بعض ذلك كان ذلك حكما فى جميعه وليس ذلك بقياس كذلك حكم قاتل الصيد خطا وأما مجاهد فانه تارك لظاهر الآية لان الله تعالى قال (ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم) فمن كان ذاكرا لاحرامه عامدا لقتل الصيد فقد شمله الاسم فواجب عليه الجزاء ولا معنى لاعتبار كونه ناسيا لاحرامه عامدا لقتله فان قال قائل نص الله تعالى على كفارة قاتل الخطا فلم تردوا عليه قاتل العمد كذلك لما نص الله تعالى على قاتل العمد بايجاب الجزاء لم يجز ايجابها على قاتل الخطا قيل له الجواب عن هذا من وجوه أحدها ان الله تعالى لما نص على حكم كل واحد من القتلين وجب استعمالهما ولم يجز قياس أحدهما على الآخر لانه غير جائز عندنا قياس المنصوصات بعضها على بعض ومن جهة

اخرى ان قتل العمد لم يخل من ايجاب القود الذى هو أعظم من الكفارة والدية ومتى اخلينا قاتل الصيد خطأ من ايجاب الجزاء لم يجب عليه شىء آخر فيكون لغوا عاريا من حكم وذلك غير جائز وأيضا فان احكام القتل فى الاصول مختلفة فى العمد والخطأ والمباح والمحظور ولم يختلف ذلك فى الصيد فلذلك استوى حكم العمد والخطأ فيه واختلف فى قتل الآدمى قوله تعالى (فجزاء مثل ما قتل) اختلف فى المراد بالمثل فروى عن ابن عباس ان المثل نظيره فى الاروى بقرة وفى الظبية شاة وفى النعامة بعير وهو قول سعيد بن جبير وقتادة فى آخرين من التابعين وهو قول مالك ومحمد بن الحسن والشافعى وذلك فيما له نظير من النعم فاما ما لا نظير له منه كالعصفور ونحوه ففيه القيمة وروى الحجاج عن عطاء ومجاهد وابراهيم فى المثل انه القيمة دراهم وروى عن مجاهد رواية اخرى انه الهدى وقال أبو حنيفة وأبو يوسف المثل هو القيمة ويشترى بالقيمة هديا ان شاء وان شاء اشترى طعاما وأعطى كل مسكين نصف صاع وان شاء صام عن كل نصف صاع يوما قال أبو بكر المثل اسم يقع على القيمة وعلى النظير من جنسه وعلى نظيره من النعم ووجدنا المثل الذى يجب فى الاصول على أحد وجهين اما من جنسه كمن استهلك لرجل حنطة فيلزمه أن مثلها وأما من قيمة كمن استهلك ثوبا أو عبدا والمثل من غير جنسه ولا قيمة خارج عن الاصول واتفقوا ان المثل من جنسه غير واجب فوجب أن يكون المثل المراد بالآية هو القيمة وأيضا لما كان ذلك متشابها محتملا للمعانى وجب حمله على ما اتفقوا على معناه من المثل المذكور فى القرآن وهو قوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فلما كان المثل فى هذا الموضع فيما لا مثل له من جنسه هو القيمة وجب أن يكون المثل المذكور للصيد محمولا عليه من وجهين أحدهما ان المثل فى آية الاعتداء محكم متفق على معناه بين الفقهاء وهذا متشابه يجب رده الى غيره فوجب أن يكون مردودا على ما اتفق على معناه منه والوجه الثانى انه قد ثبت أن المثل اسم للقيمة فى الشرع ولم يثبت انه اسم للنظير من النعم فوجب حمله على ما قد ثبت اسما له ولم يجز حمله على ما لم يثبت انه اسم له وأيضا فقد اتفقوا ان القيمة مرادة بهذا المثل فيما لا نظير له من النعم فوجب أن تكون هى المرادة من وجهين أحدهما انه قد ثبت ان القيمة مرادة فهو بمنزلة لو نص عليها فلا ينتظم النظير من النعم والثانى انه لما ثبت ان القيمة مرادة انتفى النظير من النعم لاستحالة ارادتهما جميعا فى لفظ واحد لانهم متفقون على أن المراد أحدهما من قيمة أو نظير من النعم ومتى ثبت ان القيمة مرادة انتفى غيرها ومن جهة اخرى ان قوله تعالى (لا تقتلوا

الصيد وأنتم حرم) لما كان عاما فيما له نظير وفيما لا نظير له ثم عطف عليه قوله (ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل) وجب أن يكون ذلك المثل عاما فى جميع المذكور والقيمة بذلك أولى لانه اذا حمل على القيمة كان المثل عاما فى جميع المذكور واذا حمل على النظير كان خاصا فى بعضه دون بعض وحكم اللفظ استعماله على عمومه ما أمكن ذلك فلذلك وجب أن يكون اعتبار القيمة أولى ومن اعتبر النظير جعل اللفظ خاصا فى بعض المذكور دون البعض فان قيل اذا كان اسم المثل يقع على القيمة تارة وعلى النظير اخرى فمن استعملهما فيما له نظير على النظير وفيما لا نظير له من النعم على القيمة فلم يخل من استعمال لفظ المثل على عمومه اما فى القيمة أو المثل * قيل له ليس كذلك بل هو مستعمل فى القيمة على الخصوص وفى النظير على الخصوص أيضا واستعماله على العموم فى جميع ما انتظمه الاسم باعتبار القيمة أولى من استعماله على الخصوص فى كل واحد من المعنيين فان قال قائل المثل اسم للنظير وليس باسم للقيمة وانما أوجبت القيمة فيما لا نظير له من الصيد بالاجماع لا بالآية * قيل له هذا غلط من وجوه أحدها ان الله تعالى قد سمى القيمة مثلا فى قوله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) واتفق فقهاء الامصار فيمن استهلك عبدا ان عليه قيمته وحكم النبى صلى الله عليه وسلم على معتق عبد بينه وبين غيره بنصف قيمته اذا كان موسرا فبان بذلك غلط هذا القائل فى نفيه اسم المثل عن القيمة ووجه آخر وهو ان قولك ان الآية لم تقتض ايجاب الجزاء فيما لا نظير له تخصيص لها بغير دليل مع دخول ذلك فى عموم قوله (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) وقوله (ومن قتله منكم متعمدا) والهاء فى (قتله) كناية عن جميع المذكور من الصيد فاذا خرجت منه بعضه فقد خصصته بغير دليل وذلك غير سائغ ويدل على ان المثل القيمة دون النظير ان جماعة من الصحابة قد روى عنهم فى الحمامة شاة ولا تشابه بين الحمامة والشاة فى المنظر فعلمنا انهم أوجبوها على وجه القيمة * فان قيل روى عن النبى ﷺ انه جعل فى الضبع كبشا قيل له لان تلك كانت قيمته ولا دلالة فيه على انه أوجبه من حيث كان نظيراله فان قال قائل انما كان يسوغ هذا التاويل وحمل الآية على القيمة ولم يكن فى الآية بيان المراد بالمثل وقد فسر فى نسق الآية معنى المثل فى قوله (فجزاء مثل ما قتل من النعم) فاخبر أن المثل من النعم ولا مساغ للتاويل مع النص قيل له انما كان يكون على ما ادعيت لو اقتصر على ذلك ولم يصله بما أسقط دعواك وهو قوله (من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما) فلما وصله بما

ذكر

ذكر وادخل عليه حرف التخيير ثبت بذلك ان ذكر النعم ليس على وجه التفسير للمثل ألا ترى انه قد ذكر الطعام والصيام جميعا وليسا مثلا وادخل أو بينهما وبين النعم ولا فرق اذ كان ذلك ترتيب الآية بين أن يقول فجزاء مثل ما قتل طعاما أو صياما أو من النعم هديا لان تقديم ذكر النعم في التلاوة لا يوجب تقديمه في المعنى بل الجميع كأنه مذكور معا ألا ترى ان قوله تعالى (فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) لم يقتض كون الطعام مقدما على الكسوة لا الكسوة مقدمة على العتق في المعنى بل الكل كأنه مذكور بلفظ واحد معا فكذلك قوله (فجزاء مثل ما قتل من النعم) موصولا بقوله (يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين) لم يكن ذكر النعم تفسيرا للمثل وأيضا فان قوله تعالى (فجزاء مثل ما قتل) كلام مكتف بنفسه غير مفتقر الى تضمينه بغيره وقوله (من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين) يمكن استعماله على غير وجه التفسير للمثل فلم يجز ان يجعل المثل مضمنا بالنعم مع استغناء الكلام عنه لان كل كلام فله حكم غير جائز تضمينه بغيره الا بدلالة تقوم عليه سواه وايضا قوله (من النعم) معلوم ان فيه ضمير ارادة المحرم فمعناه من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا ان أراد الهدى والطعام ان أراد الطعام فليس هو اذا تفسيرا للمثل كما ان الطعام والصيام ليسا تفسير المثل المذكور فان قيل روى عن جماعة من الصحابة انهم حكموا في النعامة ببدنة ومعلوم ان القيم تختلف وقد اطلقوا القول في ذلك من غير اعتبار الصيد في زيادة القيمة ونقصانها قيل له فما تقول انت هل توجب في كل نعامة بدنة من غير اعتبار الصيد في ارتفاع قيمته وانخفاضها فتوجب في ادنى النعامة بدنة رفيعة وتوجب في ارفع النعام بدنة وضيعة فان قيل لا وانما أوجب بدنة على قدر النعامة فان كانت رفيعة فبدنة رفيعة وان كانت وضيعة فبدنة على قدرها قيل له فقد خالفت الصحابة لانهم لم يسئلوا عن حال الصيد ولم يفرقوا بين الرفيعة منها والدنية فاعتبرت خلاف ما اعتبروا فان قيل هذا محمول على انهم حكموا بالبدنة على حسب حال النعامة وان لم يذكروا ذلك ولم ينقله الراوى قيل له فكذلك يقول لك القائلون بالقيمة انهم حكموا بالبدنة لان ذلك كان قيمتها في ذلك الوقت وان لم ينقل الينا انهم حكموا بالبدنة على أن قيمتها كانت قيمة النعامة ويقال لهم هل يدل حكمهم في النعامة ببدنة على أنه لا يجوز غيرها من الطعام والصيام فان قالوا

لاقيل لهم فكذلك حكمهم فيها بالبدنة غير دال على نفى جواز القيمة

(فصل) وقرىء قوله تعالى (فجزاء مثل) برفع المثل وقرىء بخفضه واضافة الجزاء اليه والجزاء قد يكون اسما للواجب بالفعل ويكون مصدرا فيكون فعلا للمجازى فمن قرأه بالتنوين جعل المثل صفة للجزاء المستحق بالفعل وهو القيمة أو النظير من النعم على اختلافهم فيه ومن اضافه جعله مصدرا او اضافه الى المثل فكان ما يخرجه من الواجب مضافا الى المثل المذكور ويحتمل ان يكون الجزاء الذى هو الواجب مضافا الى المثل والمثل يكون مثلا للصيد فيفيد ان الصيد ميتة محرم لاقيمة له وان الواجب اعتبار مثل الصيد حيا فى ايجاب القيمة فالاضافة صحيحة المعنى فى الحالين سواء كان الجزاء اسما أو مصدرا والنعم من الابل والبقر والغنم وقوله تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم) يحتمل القولين جميعا من القيمة أو النظير من النعم لان القيم تختلف على حسب اختلاف احوال الصيد فيحتاج فى كل حين وفى كل صيد الى استيناف حكم الحكمين فى تقويمه ومن قال بالنظر فرجع الى قول الحكمين لاختلاف الصيد فى نفسه من ارتفاع أو انخفاض حتى يوجبا فى الرفيع منه من النير وفى الوسط الوسط وفى الدنى الدنى وذلك يحتاج فيه الى اجتهاد الحكمين * وروى عن ابن ابى مليكة عن ابن عباس وابن عمر قالا فى محرم قتل قطاة فيه ثلثا مد وثلثا مد خير من قطاة فى بطن مسكين * وروى معمر عن صدقة بن يسار قال سالت القاسم وسالم عن حجلة ذبحها وهو محرم ناسيا فقال أحدهما لصاحبه أحجلة فى بطن رجل خير أو ثلثا مد فقال بل ثلثا مد فقال هى خير او نصف مد قال بل نصف مد قال هى خير او ثلث مد قال قلت أتجزى عنى شاة قالا أو تفعل ذلك قلت نعم قالا فاذهب * وروى ان عمر وضع رداءه على عود فى دار الندوة فاطار حماما فقتله حار فقال لعثمان ونافع بن عبد الحارث احكما على فحكما بعناق بنية عفراء فامر بها عمر * وروى عبد الملك بن عمير عن قبيصة بن جابر ان محرما قتل ظبيا فسال عمر رجلا الى جنبه ثم أمره بذبح شاة وأن يتصدق بلحمها قال قبيصة فلما قمنا من عنده قلت له ايها المستفتى ابن الخطاب ان فتيا ابن الخطاب لم تغن عنك من الله شيا فانحر ناقتك وعظم شعائر الله فوالله ما علم ابن الخطاب ما يقول حتى سال الرجل الذى الى جنبه فقمت الى عمر واذا عمر قد أقبل ومعه الدرة على صاحبى صفعا وهو يقول قاتلك الله أتقتل الحرام وتعدى الفتيا وتقول ما علم عمر حتى سال من الى جنبه اما تقرأ (يحكم به ذوا عدل منكم) فهذا يدل على ان حكم الحكمين فى ذلك من طريق الاجتهاد ألا ترى ان عمر وابن عباس وابن

عمر والقاسم وسالما كل واحد منهم سأل صاحبه عن اجتهاده في المقدار الواجب فلما اتفق رأيهما على شيء حكما به وهذا يدل على جواز الاجتهاد في أحكام الحوادث لاباحة الله تعالى الاجتهاد في تقويم الصيد وما يجب فيه ويدل ايضا على أن تقويم المستهلكات موكول الى الاجتهاد عدلين يحكمان به على المستهلك كما أوجب الرجوع الى قول الحكمين في تقديم الصيد * والحكمان عند ابي حنيفة يحكمان عليه بالقيمة ثم يختار المحرم ماشاء من هدى أو طعام أو صيام وقال محمد الحكمان يحكمان بما يريان من هدى أو طعام أو صيام فان حكما بالهدى كان عليه أن يهدي وأما قوله تعالى (هديا بالغ الكعبة) فان الهدى من الابل والبقر والغنم وقال الله تعالى (فان احصرتم فما استيسر من الهدى) ولا خلاف انه أن يهدى من أحد هذه الاصناف ايها شاء منها هذا في الاحصار فاما في جزاء الصيد فان من يجعل الواجب عليه قيمة الصيد فانه يخيره بعد ذلك فان اختيار الهدى وبلغت قيمته بدنة نحرها وان لم تبلغ بدنة وبلغ بقرة ذبحها فان لم تبلغ وبلغ شاة ذبحها وان اشترى بالقيمة جماعة شاة أجزأه ومن يوجب النظير من النعم فانه احكم عليه بالهدى اهدى بما حكم به من بدنة أو بقرة أو شاة * وقد اختلف في السن الذي يجوز في جزاء الصيد فقال ابو حنيفة لا يجوز أن يهدى الا ما يجزى في الاضحية وفي الاحصار والقرآن وقال أبو يوسف ومحمد يجزى الجفرة والعناق على قدر الصيد والدليل على صحة الاول ان ذلك هدى تعلق وجوبه بالاحرام وقد اتفقوا في سائر الهدايا التي تعلق وجوبها بالاحرام انها لا يجزى منها الا ما يجزى في الاضاحي وهو الجذع من الضأن أو الثني من المعز والابل والبقر فصاعدا فكذلك هدى جزاء الصيد وايضا لما سماه الله تعالى هديا على الاطلاق كان بمنزلة سائر الهدايا المطلقة في القرآن فلا يجزى دون السن الذي ذكرنا وذهب أبو يوسف ومحمد الى ماروى عن جماعة من الصحابة ان في اليربوع جفرة وفي الارنب عناق وعلى انه لو اهدى شاة فولدت ذبح ولدها فاما ماروى عن الصحابة فجائز أن يكون على وجه القيمة واما ولد الهدى فانه تبع لها فيسرى الحق الذي في الام من جهة التبع وليس يجوز اعتبار ما كان اصلا في نفسه بالاتباع ألا ترى انه يصح أن يكون ابن ام الولد بمنزلة امه في كونه غير مال وعتقه بموت المولى من غير سعاية ولا يصح ابتداء ايجاب هذا الحكم له على غير وجه التبع والدخول في حكم الام وكذلك ولد المكاتبة هو مكاتب وهو علوق ولو ابتدأ كتابة العلوق لم يصح ونظائر ذلك كثيرة * وقوله تعالى (بالغ الكعبة) صفة للهدى وبلوغه

الكعبة ذبحه فى الحرم لا خلاف فى ذلك وهذا يدل على أن الحرم كله بمنزلة الكعبة فى
الحرمة وانه لا يجوز بيع رباعها لانه عبر بالكعبة عن الحرم وهو كما روى عن ابن
عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم ان الحرم كله مسجد وكذلك قوله تعالى (فلا يقربوا
المسجد الحرام) المراد به الحرم كله ومعالم الحج لانهم منعوا بهذه الآية من الحج وقد
اختلف فى مواضع تقويم الصيد فقال ابراهيم يقوم فى المكان الذى اصابه فان كان فى
فلاة ففى أقرب الاماكن من العمران اليها وهو قول أصحابنا وقال الشعبى يقوم بمكة أو بمنى
الاول هو الصحيح لانه كتقويم المستهلكات فيعتبر الموضع الذى وقع فيه الاستهلاك
ولا فى الموضع الذى يؤدى فيه القيمة ولان تخصيص مكة ومنى من بين سائر البقاع
تخصيص الآية بغير دليل فلا يجوز فان قال قائل روى عن عمر وعبد الرحمن بن عوف
انهما حكما فى الظبى بشاة ولم يسئلا السائل عن الموضع الذى قتله فيه قيل له يجوز ان
يكون السائل سال عن قتله فى موضع علم ان قيمته فيه شاة واما قوله تعالى (او كفارة
طعام مساكين) فانه قرئ كفارة بالاضافة وقرئ بالتنوين بلا اضافة وقد اختلف فى
تقدير الطعام فقال ابن عباس رواية ابراهيم وعطاء ومجاهد ومقسم يقوم الصيد
دراهم ثم يشترى بالدراهم طعام فيطعم كل مسكين نصف صاع وروى عن ابن عباس
رواية يقوم الهدى ثم يشترى بقيمة الهدى طعاما وروى مثله عن مجاهد ايضا والاول
قول اصحابنا والثانى قول الشافعى والاول اصح وذلك لان جميع ذلك جزاء الصيد
فلما كان الهدى من حيث كان جزاء معتبرا بالصيد اما فى قيمته او فى نظيره وجب ان
يكون الطعام مثله لانه قال (فجزاء مثل ما قتل) الى قوله (او كفارة طعام مساكين)
فجعل الطعام جزاء او كفارة كالقيمة فاعتباره بقيمة الصيد اولى من اعتباره بالهدى اذ
هو بدل من الصيد وجزاء عنه لا من الهدى وايضا قد اتفقوا فيما لا نظير له من النعم ان
اعتبار الطعام انما هو بقيمة الصيد فكذلك فيما له نظير لان الآية منتظمة للامرين فلما
اتفقوا فى احدهما ان المراد اعتبار الطعام بقيمة الصيد كان الآخر مثله وقال اصحابنا
اذا اراد الاطعام اشترى بقيمة الصيد طعاما فاطعم كل مسكين نصف صاع من بر
ولا يجزيه اقل من ذلك ككفارة اليمين وفدية الاذى وقد بيناه فيما سلف وقوله تعالى
(او عدل ذلك صياما) فانه روى عن ابن عباس وابراهيم وعطاء ومجاهد ومقسم
وقتادة انهم قالوا لكل نصف صاع يوما وهو قول اصحابنا وروى عن عطاء ايضا انه قال
لكل مد يوما وما ذكره الله تعالى فى هذه الآية من الهدى والاطعام والصيام فهو على

التخيير

التخيير لان او يقتضي ذلك كقوله تعالى في كفارة اليمين (فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة) وكقوله تعالى (ففدية من صيام او صدقة او نسك) وروى نحو ذلك عن ابن عباس وعطاء والحسن وابراهيم رواية وهو قول اصحابنا وروى عن ابن عباس رواية اخرى انها على الترتيب وروى عن مجاهد والشعبي والسدى مثله وعن ابراهيم رواية اخرى انها على الترتيب والصحيح هو الاول لانه حقيقة اللفظ ومن حمله على الترتيب زاد فيه ماليس منه ولا يجوز الا بدلالة قوله تعالى (ومن عاد فينتقم الله منه) روى عن ابن عباس والحسن وشريح ان عاد عمدا لم يحكم عليه والله تعالى ينتقم منه وقال ابراهيم كانوا يسئلون هل اصبت شيا قبله فان قال نعم لم يحكمون عليه وان قال لا حكم عليه وقال سعيد بن جبير وعطاء ومجاهد يحكم عليه ابدا وسأل عمر قبيصة بن جابر عن صيد اصابه وهو محرم فسأل عمر عبد الرحمن بن عوف ثم حكم عليه ولم يسئله هل اصبت قبله شيا وهو قول فقهاء الامصار وهو الصحيح لان قوله تعالى (ومن قتله منكم متعمدا فجزاء) يوجب الجزاء في كل مرة كقوله تعالى (ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله) وذكره الوعيد للعائد لا ينافي وجوب الجزاء الا ترى ان الله تعالى قد جعل حد المحارب جزاءه بقوله (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) ثم عقبه بذكر الوعيد بقوله (ذلك لهم خزى في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم) فليس اذا في ذكر الانتقام من العائد نفي لايجاب الجزاء وعلى ان قوله تعالى (ومن عاد فينتقم الله منه) لا دلالة فيه على ان المراد العائد الى قتل الصيد بعد قتله لصيد آخر قبله لان قوله (عفا الله عما سلف) يحتمل ان يريد به عفا الله عما سلف قبل التحريم ومن عاد يعني بعد التحريم وان كان اول صيد بعد نزول الآية واذا كان فيه احتمال ذلك لم يدل على ان العائد في قتل الصيد بعد قتله مرة اخرى ليس عليه الا الانتقام

(فصل) قوله تعالى (ليذوق وبال امره) يحتج به لابي حنيفة في المحرم اذا اكل من الصيد الذي لزمه جزاؤه ان عليه قيمة ما اكل يتصدق به لان الله تعالى اخبر انه اوجب عليه الغرم ليذوق وبال امره باخراج هذا القدر من ماله فاذا اكل منه فقد رجع من الغرم في مقدار ما اكل منه فهو غير ذائق بذلك وبال امره لان من غرم شيا واخذ مثله لا يكون ذائقا وبال امره فدل ذلك على صحة قوله وقال اصحابنا ان شاء المحرم صام عن كل نصف صاع من الطعام يوما وان شاء صام عن بعض واطعم بعضا فاجازوا الجمع بين

الصيام والطعام وفرقوا بينه وبين الصيام فى كفارة اليمين مع الاطعام فلم يجيزوا الجمع بينهما وفرقوا ايضا بينه وبين العتق والطعام فى كفارة اليمين بان يعتق نصف عبد ويطعم خمسة مساكين فاما الصوم فى جزاء الصيد فانما اجازوا الجمع بينه وبين الطعام من قبل ان الله تعالى جعل الصيام عدلا للطعام ومثلاله بقوله (اوعدل ذلك صياما) ومعلوم انه لم يرد بقوله (عدل ذلك) ان يكون مثلاله فى حقيقة معناه اذ لا تشابه بين الصيام وبين الطعام فعلمنا ان المراد المماثلة بينهما فى قيامه مقام الطعام ونيابته عنه لمن صام بعضا فكأنه قد اطعم بقدر ذلك فجاز ضمه الى الطعام فكان الجميع طعاما واما الصيام فى كفارة اليمين فانما يجوز عند عدم الطعام وهو بدل منه فغير جائز الجمع بينهما اذ لا يخلو من ان يكون واجد اوغير واجد فان كان واجدا للطعام لم يجزه الصيام وان كان غير واجد فالصوم فرضه بدلا منه وغير جائز الجمع بين البدل والمبدل منه كالمسح على احد الخفين وغسل الرجل الاخرى وكالتيمم والوضوء وماجرى مجرى ذلك ولا نعلم خلافا فى امتناع جواز الجمع بين الصيام والطعام فى كفارة اليمين واما العتق والطعام فانما لم يجز الجمع لان الله تعالى جعل كفارة اليمين احد الاشياء الثلاثة فاذا اعتق النصف واطعم النصف فهو غير فاعل لاحدها فلم يجزه والعتق لا يتقوم فيجزى عن الجميع بالقيمة وليس هو مثل ان يكسو خمسة ويطعم خمسة فيجزى بالقيمة لان كل واحد من هذين متقوم فيجزى عن احدهما بالقيمة .

(فصل) قوله تعالى (ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل) ينتظم الواحد والجماعة اذا قتلوا فى ايجاب جزاء تام على كل واحد لان من يتناول كل واحد على حياله فى ايجاب جميع الجزاء عليه والدليل عليه قوله تعالى (ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة) قد اقتضى ايجاب الرقبة على كل واحد من القاتلين اذا قتلوا نفسا واحدة وقال تعالى (ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا) وعيدا لكل واحد على حياله وقوله عز وجل (ومن يقتل مؤمنا متعمدا) وعيد لكل واحد من القاتلين وهذا معلوم عند أهل اللغة لا يتدافعونه وانما يجهله من لا حظ له فيها فان قال قائل فلو قتل جماعة رجلا كانت على جميعهم دية واحدة والدية انما دخلت فى اللفظ حسب دخول الرقبة قيل له الذى يقتضيه حقيقة اللفظ وعمومه ايجاب ديات بعدد القاتلين وانما اقتصر فيه على دية واحدة بالاجماع والا فالظاهر يقتضيه ألا ترى انهما لو قتلاه عمدا كان كل واحد منهما كانه قاتل له على حياله ويقتلان جميعا به ألا ترى ان كل واحد من القاتلين لا يرث وانه لو

كان

كان بمنزلة من قتل بعضه لوجب ان لا يحرم الميراث مما قتله منه غيره فلما اتفق الجميع على انهما جميعا لا يرثان وان كل واحد منهما كانه قاتل له وحده كذلك في ايجاب الكفارة اذ كانت النفس لا تتبعض وكذلك قاتلوا الصيد كل واحد كانه متلف للصيد على حياله فتجب على كل واحد كفارة تامة ويدل عليه ان الله تعالى سمى ذلك كفارة بقوله (أو كفارة طعام مساكين) وجعل فيها صوما فاشبهت كفارة القتل فان قال قائل لما قال الله تعالى (فجزاء مثل ما قتل) دل على ان الجزاء انما هو جزاء واحد ولم يفرق بين أن يكونوا جماعة أو واحدا وأنت تقول يجب عليهم جزآن وثلاثة واكثر من ذلك قيل له هذا الجزاء ينصرف الى كل واحد منهم ونحن لا نقول انه يجب على كل واحد منهم جزآن وثلاثة وانما يجب عليه جزاء واحد والذي يدل على أنه منصرف الى كل واحد قوله تعالى (فجزاء مثل ما قتل) ولم يقل قتلوا فدل على انه أراد واحدا وقد بينا ذلك في كتاب شرح المناسك والخصم يحتج علينا بهذه الآية في القارن فانه لا يجب عليه الا جزاء واحد بظاهر الكتاب والجواب عن هذا انه محرم عندنا باحرامين على ما سنذكره في موضعه واذا صح لنا ذلك ثم أدخل النقص عليهما وجب أن يجبرهما بدمين قال أبو بكر ولا خلاف بين الفقهاء ان الهدى لا يجزى الا بمكة وان بلوغه الكعبة ان يذبحه هناك في الحرم وانه لو هلك بعد دخوله الحرم قبل أن يذبحه ان عليه هديا آخر غيره وقال أصحابنا اذا ذبحه في الحرم بعد بلوغ الكعبة فان سرق بعد ذلك لم يكن عليه شيء لان الصدقة تعينت فيه بالذبح فصار كمن قال لله على ان اتصدق بهذا اللحم فسرق فلا يلزمه شيء واتفق الفقهاء ايضا على جواز الصوم في غير مكة واختلفوا في الطعام فقال اصحابنا يجوز أن يتصدق به حيث شاء وقال الشافعي لا يجزى الا أن يعطى مساكين مكة والدليل على جوازه حيث شاء قوله تعالى (أو كفارة طعام مساكين) وذلك عموم في سائرهم وغير جائز تخصيصه بمكان الا بدلالة ومن قصره على مساكين مكة فقد خص الآية بغير دليل وايضا ليس في الاصول صدقة مخصوصة بمكان لا يجوز اداؤها في غيره فلما كان ذلك صدقة وجب جوازها في سائر المواضع قياسا على نظائرها من الصدقات ولان تخصيصه بمكان خارج عن الاصول وما خرج عن الاصول وظاهر الكتاب من الاقاويل فهو ساقط مرذول فان قال قائل فالهدى سبيله الصدقة وهو مخصوص بالحرم فاما الصدقة فحيث شاء وكذلك قال أصحابنا انه لو ذبحه في الحرم ثم أخرجه فتصدق به في غيره اجزأه وايضا لما اتفقوا على جواز الصيام في غير مكة وهو

جزاء للصيد وليس بذبح وجب مثله فى الطعام لهذه العلة

باب صيد البحر

قال الله تعالى (أحل لكم صيد البحر وطعامه) وروى عن ابن عباس وزيد بن ثابت وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وقتادة والسدى ومجاهد قالوا صيده ماصيد طريا بالشباك ونحوها فاما قوله (وطعامه) فقد روى عن أبى بكر وعمر وابن عباس وقتادة قالوا ماقذفه ميتا وروى عن ابن عباس ايضا وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وقتادة ومجاهد قالوا المملوح منه والقول الاول اظهر لانه ينتظم اباحة الصنفين مما صيد منه ومالم يصد واما المملوح فقد تناوله قوله (صيد البحر) ويكون قوله (وطعامه) على هذا التاويل تكرارا لما انتظمه اللفظ الاول فان قال قائل هذا يدل على اباحة الطافى لانه قد انتظم ماصيد منه ومالم يصد والطافى لم يصد قيل له انما تاول السلف قوله (وطعامه) على ماقذفه البحر وعندنا ان ماقذفه البحر ميتا فليس بطاف وانما الطافى مايموت فى البحر حتف انفه فان قيل قالوا ماقذفه البحر ميتا وهذا يوجب أن يكون قد مات فيه ثم قذفه وهذا يدل على انهم قد أرادوا به الطافى قيل له وليس كل ماقذفه البحر ميتا يكون طافيا اذ جائز أن يموت فى البحر بسبب طرأ عليه فقتله من برد أو حر أو غيره فلا يكون طافيا وقد بينا الكلام فى الطافى فيما تقدم من هذا الكتاب وقد روى عن الحسن فى قوله (وطعامه) قال ماوراء بحركم هذا كله البحر وطعامه البر والشعير والحبوب رواه اشعث بن عبد الملك عن الحسن فلم يجعل البحر فى هذا الموضع بحور المياه وجعله على مااتسع من الارض لان العرب تسمى مااتسع بحرا ومنه قول النبى صلى الله عليه وسلم للفرس الذى ركبه لابى طلحة وجدناه بحرا أى واسع الخطو وقد روى حبيب بن الزبير عن عكرمة فى قوله تعالى (ظهر الفساد فى البر والبحر) انه أراد بالبحر الامصار لان العرب تسمى الامصار البحر وروى سفيان عن بعضهم عن عكرمة (ظهر الفساد فى البر والبحر) قال البر الفيافى التى ليس فيها شىء والبحر القرى والتاويل الذى روى عن الحسن غير صحيح لانه قد علم بقوله تعالى (احل لكم صيد البحر) ان المراد به بحر الماء وانه لم يرد به البر ولا الامصار لانه عطف عليه قوله تعالى (وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما) وقوله تعالى (متاعا لكم وللسيارة) روى عن ابن عباس والحسن وقتادة قالوا منفعة للمقيم والمسافر فان قال قائل هل اقتضى قوله تعالى (احل لكم

صيد

صيد البحر) اباحة صيد الانهار قيل له نعم لان العرب تسمى النهر بحرا ومنه قوله تعالى (ظهر الفساد فى البر والبحر) وقد قيل ان الاغلب على البحر هو الذى يكون ماؤه ملحا الا انه اذا جرى ذكره على طريق الجملة انتظم الانهار ايضا وايضا فالمقصد فيه صيد الماء فسائر حيوان الماء يجوز للمحرم اصطياده ولا نعلم خلافا فى ذلك بين الفقهاء وقوله تعالى (احل لكم صيد البحر) يحتج به من يبيح اكل جميع حيوان البحر وقد اختلف اهل العلم فيه والله أعلم

ذكر الخلاف فى ذلك

قال أصحابنا لا يؤكل من حيوان الماء الا السمك وهو قول الثورى رواه عنه أبو اسحاق الفزارى وقال ابن أبى ليلى لا باس باكل كل شىء يكون فى البحر من الضفدع وحية الماء وغير ذلك وهو قول مالك بن أنس وروى مثله عن الثورى قال الثورى ويذبح وقال الاوزاعى صيد البحر كله حلال ورواه عن مجاهد وقال الليث بن سعد ليس بميتة البحر باس وكلب الماء والذى يقال له فرس الماء ولا يؤكل انسان الماء ولا خنزير الماء وقال الشافعى ما يعيش فى الماء حل أكله واخذه ذكاته ولا باس بخنزير الماء واحتج من اباح حيوان الماء كله بقوله تعالى (واحل لكم صيد البحر) وهو على جميعه اذ لم يخصص شيا منه ولا دلالة فيه على ما ذكروا لان قوله تعالى (احل لكم صيد البحر) انما هو على اباحة اصطياد ما فيه للمحرم ولا دلالة فيه على أكله والدليل عليه انه عطف عليه قوله (وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما) فخرج الكلام مخرج بيان اختلاف حكم صيد البر والبحر على المحرم وأيضا فان الصيد اسم مصدر وهو اسم للاصطياد وان كان قد يقع على المصيد ألا ترى انك تقول صدت صيدا واذا كان ذلك مصدرا كان اسما للاصطياد الذى هو فعل الصائد ولا دلالة فيه اذا اريد به ذلك على اباحة الاكل وان كان قد يعبر به عن المصيد الا أن ذلك مجاز لانه تسمية للمفعول باسم الفعل وتسمية الشىء باسم غيره انما هو استعارة ويدل على بطلان قول من اباح جميع حيوان الماء قول النبى صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد فخص من الميتات هذين وفى ذلك دليل على أن المخصوص من جملة الميتات المحرمة بقوله (حرمت عليكم الميتة) هو هذان دون غيرهما لان ما عداهما قد شمله عموم التحريم بقوله (حرمت عليكم الميتة) وقوله تعالى (الا أن تكون ميتتا) وذلك عموم فى ميتة البر والبحر ومن أصحابنا من

يجعل حصره المباح بالعدد المذكور دلالة على حظر ما عداه وايضا لما خصهما بالذكر وفرق بينهما وبين غيرهما من الميتات دل تفرقه على اختلاف حالهما ويدل عليه ايضا قوله تعالى (ولحم الخنزير) وذلك عموم فى خنزير الماء كهو فى خنزير البر فان قيل ان خنزير الماء انما يسمى حمار الماء قيل له ان سماه انسان حمارا لم يسلبه ذلك اسم الخنزير المعهود له فى اللغة فينتظمه عموم التحريم ويدل عليه حديث ابن ابى ذئب عن سعيد بن خالد عن سعيد بن المسيب عن عبد الرحمن بن عثمان قال ذكر طبيب الدواء عند النبي ﷺ وذكر الضفدع يكون فى الدواء فنهى النبي ﷺ عن قتله والضفدع من حيوان الماء ولو كان اكله جائزا والانتفاع به سائغا لما نهى النبي ﷺ عن قتله ولما ثبت تحريم الضفدع بالاثر كان سائر الحيوان الماء سوى السمك بمثابته لانا لا نعلم احدا فرق بينهما واحتج الذين اباحوه بما روى مالك بن انس عن صفوان بن سليم عن سعيد بن سلمة الزرقى عن المغيرة بن ابى بردة عن ابى هريرة عن النبي ﷺ انه قال فى البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وسعيد بن سلمة مجهول لا يقطع بروايته وقد خولف فى هذا الاسناد فروى يحيى بن سعيد الانصارى عن المغيرة بن عبد الله وهو ابن أبى بردة عن أبيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواه يحيى بن أيوب عن جعفر بن ربيعة وعمرو بن الحارث عن بكر بن سوادة عن أبى معاوية العلوى عن مسلم بن مخشى المدلجى عن الفراسى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له فى البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته * وحدثنا عبد الباقى قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل ومحمد بن عبدوس قالا حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا أبو القاسم ابن أبى الزناد قال حدثنا اسحاق يعنى ابن حازم عن ابن مقسم يعنى عبيد الله عن جابر ابن عبد الله ان النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته وهذه الاخبار لا يحتج بها من له معرفة بالحديث ولو ثبت كان محمولا على ما بينه فى قوله احلت لنا ميتتان ويدل على ذلك انه لم يخصص بذلك حيوان الماء دون غيره وانما ذكر ما يموت فيه وذلك يعم ظاهره حيوان الماء والبر جميعا اذا ماتا فيه وقد علم انه لم يرد ذلك فثبت انه أراد السمك خاصة دون ما سواه اذ قد علم انه لم يرد به العموم ولا يصح اعتقاده فيه واحتج المبيحون له بحديث جابر فى جيش الخبط وان البحر القى لهم دابة يقال لها العنبر فاكلوا منها ثم سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هل معكم منه شيء تطعموني وهذا لا دليل فيه على ما قالوا لان جماعة قد رووا هذا الحديث وذكروا فيه ان البحر القى لهم حوتا يقال له العنبر فاخبروا انها كانت حوتا وهو السمك وهذا

لاخلاف

لاخلاف فيه و لا دلالة على اباحة ماسواه

باب أكل المحرم لحم صيد الحلال

قال الله تعالى (وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما) فروى عن علي و ابن عباس انهما كرها للمحرم أكل صيد اصطاده حلال الا ان اسناد حديث علي ليس بقوى يرويه علي ابن زيد و بعضهم يرفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم ويقفه بعضهم وروى عن عثمان وطلحة بن عبيد الله وابي قتادة وجابر وغيرهم اباحته وروى عبد الله بن أبي قتادة وعطاء ابن يسار عن أبي قتادة قال أصبت حمار وحش فقلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم انى أصبت حمار وحش وعندى منه فضلة فقال للقوم كلوا وهم محرمون وروى أبو الزبير عن جابر قال عقر أبو قتادة حمار وحش ونحن محرمون وهو حلال فاكلنا منه ومعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى المطلب بن عبد الله بن حنطب عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لحم صيد البر حلال لكم وانتم حرم مالم تصيدوه أو يصطاد لكم وقد روى في اباحته أخبار اخر غير ذلك كرهت الاطالة بذكرها لاتفاق فقهاء الامصار عليه . واحتج من حظره بقوله (وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما) وعمومه يتناول الاصطياد والمصيد نفسه لوقوع الاسم عليهما ومن اباحه ذهب الى قوله (وحرم عليكم صيد البر) اذ كان يتناول الاصطياد وتحريم المصيد نفسه فان هذا الحيوان انما سمى صيدا مادام حيا واما اللحم فغير مسمى بهذا الاسم بعد الذبح فان سمى بذلك فانما يسمى به على أنه كان صيدا فاما اسم الصيد فليس يجوز أن يقع على اللحم حقيقة و يدل على ان لفظ الآية لم ينتظم اللحم انه غير محظور عليه التصرف في اللحم بالاتلاف والشرى والبيع وسائر وجوه التصرف سوى الاكل عند القائلين بتحريم أكله ولو كان عموم الآية قد اشتمل عليه لما جاز له التصرف فيه بغير الاكل كهو اذا كان حيا ولكان على متلفه اذا كان محرما ضمانه كما يلزم ضمان أتلاف الصيد الحي لان قوله تعالى (وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرما) يتناول تحريم سائر افعالنا في الصيد في حال الاحرام فان قال قائل بيض الصيد محرم على المحرم وان لم يكن ممتنعا ولا مسمى صيدا فكذلك لحمه قيل له ليس كذلك لان المحرم غير منهى عن اتلاف لحم الصيد ولو اتلفه لم يضمنه وهو منهى عن اتلاف البيض والفرخ ويلزمه ضمانه وايضا فان البيض والفرخ قد يصيران صيدا ممتنعا فحكم لهما

بحكم الصيد ولحم الصيد لا يصير صيدا بحال فكان بمنزلة لحوم سائر الحيوانات اذ ليس بصيد فى الحال ولا يجىء منه صيد وايضا فانا لم نحرم والفرخ والبيض بعموم الآية وانما حرمناهما بالاتفاق وقد اختلف فى حديث الصعب بن جثامة انه اهدى الى النبى صلى الله عليه وسلم وهو بالابواء أو غيرها لحم حمار وحش وهو محرم فرأى فى وجهه الكراهة فقال ليس بنا رد عليك ولكنا حرم وخالفه مالك فرواه عن الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة انه أهدى الى النبى صلى الله عليه وسلم وهو بالابواء أو بودان حمار وحش فرده عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انا لم نرده عليك الا انا حرم قال ابن ادريس فقيل لمالك ان سفيان يقول رجل حمار وحش فقال ذاك غلام ذاك غلام ورواه ابن جريج عن الزهرى باسناده كرواية مالك وقال فيه انه اهدى له حمار وحش وروى الاعمش عن حبيب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان الصعب بن جثامة اهدى الى النبى صلى الله عليه وسلم حمار وحش وهو محرم فرده وقال لولا انا حرم لقبلناه منك فهذا يدل على وهاء حديث سفيان وان الصحيح ما رواه مالك لاتفاق هؤلاء الرواية عليه * وقد روى فيه وجه آخر وهو ما روى أبو معاوية عن ابن جريج عن جابر بن زيد أبى الشعثاء عن أبيه قال سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن محرم أتى بلحم صيد يأكل منه فقال احسبوا له قال ابو معاية يعنى ان كان صيد قبل أن يحرم فيأكل والا فلا وهذا يحتمل أن يريد به اذا صيد من اجله أو امر به أو اعان عليه أو دل عليه ونحو ذلك من الاسباب المحظورة قوله تعالى (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس) الآية قيل انه أراد انه جعل ذلك قواما لمعايشهم وعمادا لهم من قولهم هو قوام الامر وملاكه وهو ما يستقيم به أمره فهو قوام دينهم ودنياهم وروى عن سعيد بن جبير قوله قواما للناس صلاحا لهم وقيل قياما للناس أى تقوم به ابدانهم لامنهم به فى التصرف لمعايشهم فهو قوام دينهم لما فى المناسك من الزجر عن القبيح والدعاء الى الحسن ولما فى الحرم والاشهر الحرم من الامن ولما فى الحج والمواسم واجتماع الناس من الآفاق فيها من صلاح المعاش وفى الهدى والقلائد ان الرجل اذا كان معه الهدى مقلدا كانوا لا يعرضون له وقيل ان من أراد الاحرام منهم كان يتقلد من لحاء شجر الحرم فيامن وقال الحسن القلائد من تقليد الابل والبقر بالنعال والخفاف فهذا على صلاح التعبد به فى الدين وهذا يدل على أن تقليد البدن قربة وكذلك سوق الهدى والكعبة اسم للبيت الحرام قال مجاهد وعكرمة

انما سميت كعبة لتربيعها وقال أهل اللغة انما قيل كعبة البيت فاضيفت لان كعبته تربع اعلاه واصل ذلك من الكعوبة وهو النتو فقيل للتربيع كعبة لنتو زوايا المربع ومنه كعب ثدى الجارية اذا فتا ومنه كعب الانسان لنتوه وهذا يدل على أن الكعبين اللذين ينتهي اليهما الغسل فى الوضوء هما الناتئان عن جنبي أصل الساق وسمى الله تعالى البيت حراما لانه أراد الحرم كله لتحريم صيده وخلاه وتحريم قتل من لجا اليه وهو مثل قوله تعالى (هديا بالغ الكعبة) والمراد الحرم واما قوله تعالى (والشهر الحرام) فانه روى عن الحسن انه قال هو الاشهر الحرم فاخرجه مخرج الواحد لانه أراد الجنس وهو أربعة أشهر ثلثة سرد وهى ذو القعدة وذو الحجة والمحرم وواحد فرد وهو رجب فاخبر تعالى انه جعل الشهر الحرام قياما للناس لانهم كانوا يامنون فيها ويتصرفون فيها فى معايشهم فكان فيه قوامهم وهذا الذى ذكره الله تعالى من قوام الناس بمناسك الحج والحرم والاشهر الحرم والهدى والقلائد ومعلوم مشاهد من ابتداء وقت الحج فى زمن ابراهيم عليه السلام الى زمان النبي صلى الله عليه وسلم والى آخر الدهر فلا ترى شيا من أمر الدين والدنيا تعلق به من صلاح المعاش والمعاد بعد الايمان ما تعلق بالحج ألا ترى الى كثرة منافع الحاج فى المواسم التى يردون عليها من سائر البلدان التى يجتازون بمنى وبمكة الى أن يرجعوا الى اهاليهم وانتفاع الناس بهم وكثرة معايشهم وتجاراتهم معهم ثم ما فيه منافع الدين من التاهب للخروج الى الحج واحداث التوبة والتحرى لان تكون نفقته من احل ماله ثم احتمال المشاق فى السفر اليه وقطع المخاوف ومقاساة اللصوص والمحتالين فى مسيرهم الى أن يبلغوا مكة ثم الاحرام والتجرد لله تعالى والتشبه بالخارجين يوم النشور من قبورهم الى عرصة القيامة ثم كثرة ذكر الله تعالى بالتلبية والتجا الى الله تعالى واخلاص النية له عند ذلك البيت والتعلق باستاره موقنا بانه لا ملجا له غيره كالغريق المتعلق بما يرجو به النجاة وانه لا خلاص له بالتمسك به ثم اظهار التمسك بحبل الله الذى من تمسك به نجا وما حاد عنه هلك ثم حضور الموقف والقيام على الاقدام داعين راجين لله تعالى متخلفين عن كل شىء من أمور الدنيا تاركين لاموالهم وأولادهم وأهاليهم على نحو وقوفهم فى عرصة القيامة وما فى سائر مناسك الحج من الذكر والخشوع والانقياد لله تعالى ثم ما يشتمل عليه الحج من سائر القرب التى هى معروفة فى غير الصلاة والصيام والصدقة والقربات والذكر بالقلب واللسان والطواف بالبيت وما لو استقصينا ذكره لطال به القول فهذه كلها من منافع الدين

والدنيا * قوله تعالى (ذلك لتعلموا ان الله يعلم ما فى السموات وما فى الارض)
أخبار عن علمه بما يؤدى اليه شريعة الحج من منافع الدين والدنيا فدبره هذا
التدبير العجيب وانتظم به صلاح الخلق من أول الامة وآخرها الى يوم
القيامة فلولا ان الله تعالى كان عالما بالغيب وبالاشياء كلها قبل كونها لما كان
تدبيره لهذه الامور مؤديا الى ماذكر من صلاح عباده فى دينهم ودنياهم لان من لا يعلم
الشئ قبل كونه لا يتأتى منه فعل المحكم المتقن على نظام وترتيب يعم جميع الامة نفعه
فى الدين والدنيا قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تسئلوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤكم)
روى قيس بن الربيع عن ابى حصين عن ابى هريرة قال خرج رسول الله ﷺ غضبان
قد احمر وجهه فجلس على المنبر فقال لا تسئلونى عن شئ الا اجبتكم فقام اليه رجل
فقال اين انا فقال فى النار فقام اليه آخر فقال من ابى فقال ابوك حذافة فقام عمر فقال
رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبالقرآن اماما وبمحمد نبيا يارسول الله كنا حديثى عهد
بجاهلية وشرك والله تعالى يعلم من آباؤنا فسكن غضبه ونزلت هذه الآية (يا ايها الذين
آمنوا لا تسئلوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤكم) وروى ابراهيم الهجرى عن ابى عياض
عن ابى هريرة انها نزلت حين سئل الحج أفى كل عام وعن امامة نحو ذلك وروى عكرمة
انها نزلت فى الرجل الذى قال من ابى وقال سعيد بن جبير فى الذين سالوا رسول الله صلى
عليه وسلم عن البحيرة والسائبة وقال مقسم فيما سالت الامم انبياءهم من الآيات قال
ابو بكر ليس يمتنع تصحيح هذه الروايات كلها فى سبب نزول الآية فيكون النبى صلى
الله عليه وسلم حين قال لا تسئلونى عن شئ الا اجبتكم ساله عبد الله بن حذافة عن ابيه
من هو لانه قد كان يتكلم فى نسبه وساله كل واحد من الذين ذكر عنهم هذه المسائل على
اختلافها فانزل الله تعالى (لا تسئلوا عن اشياء) يعنى عن مثلها لانه لم يكن بهم حاجة
اليها فاما عبد الله بن حذافة فقد كان نسبه من حذافة ثابتا بالفراش فلم يحتج الى معرفة
حقيقة كونه من ماء من هو منه ولانه كان يامن ان يكون من ماء غيره فيكشف عن امر
قد ستره الله تعالى ويهتك امة ويشين نفسه بلا طائل ولا فائدة له فيه لان نسبه حينئذ
مع كونه من ماء غير ثابت من حذافة لانه صاحب الفراش فلذلك قالت له لقد عققتنى
بسؤالك فقال لم تسكن نفسى الا باخبار النبى صلى الله عليه وسلم بذلك فهذا من
الاسئلة التى كان ضرر الجوب عنها عليه كان كثيرا لو صادف غير الظاهر فكان منهيا
عنه الا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال من اتى شيئا من هذه القاذورات فليستتر

بستر

بستر الله فان من ابدى لنا صفحة اقمنا عليه كتاب الله وقال لهزال وكان اشار على ماعز بالاقرار بالزنا لو سترته بثوبك كان خيرا لك وكذلك الرجل الذى قال يارسول الله اين انا فقد كان غنيا عن هذه المسئلة والستر على نفسه فى الدنيا فهتك ستره وقد كان الستر اولى به وكذلك المسئلة عن الآيات مع ظهور ماظهر من المعجزات منهى عنها غير سائغ لاحد لان معجزات الانبياء لايجوز ان تكون تبعا لاهواء الكفار وشهواتهم فهذا النحو من المسائل مستقبحة مكروهة واما سؤال الحج فى كل عام فقد كان على سامع آية الحج الاكتفاء بموجب حكمها من ايجابها حجة واحدة ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم انها حجة واحدة ولو قلت نعم لوجبت فاخبر انه لو قال نعم لوجبت بقوله دون الآية فلم يكن به حاجة الى المسئلة مع امكان الاجتزاء بحكم الآية وابعد هذه التاويلات قول من ذكر انه سئل عن البحيرة والسائبة والوصيلة لانه لايخلو من ان يكون سؤاله عن معنى البحيرة ماهو او عن جوازها وقد كانت البحيرة وماذكر معها اسماء لاشياء معلومة عندهم فى الجاهلية ولم يكونوا يحتاجون الى المسئلة عنها ولايجوز ايضا ان يكون السؤال وقع عن اباحتها وجوازها لان ذلك كان كفرا يتقربون به الى اوثانهم فمن اعتقد الاسلام فقد علم بطلانه وقد احتج بهذه الآية قوم فى حظر المسئلة عن احكام الحوادث واحتجوا ايضا بما رواه الزهرى عن عامر بن سعد عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اعظم المسلمين فى المسلمين جرما من سال عن شئ لم يكن حراما فحرم من اجل مسئلته قال ابو بكر ليس فى الآية دلالة على حظر المسئلة عن احكام الحوادث لانه انما قصد بها الى النهى عن المسئلة عن اشياء اخفاها الله تعالى عنهم واستاثر بعلمها وهم غير محتاجين اليها بل عليهم فيها ضرر ان ابديت لهم كحقائق الانساب لانه قال الولد للفراش فلما ساله عبدالله بن حذافة عن حقيقة خلقه من ماء من هو دون ماحكم الله تعالى به من نسبته الى الفراش نهاه الله عن ذلك وكذلك الرجل الذى قال اين انا لم يكن به حاجة الى كشف عيبه فى كونه من اهل النار وكسؤال آيات الانبياء وفى فحوى الآية دلالة على ان الحظر تعلق بما وصفنا قوله تعالى (قد سالها قوم من قبلكم ثم اصبحوا بها كافرين) يعنى الآية سالوها الانبياء عليهم السلام فاعطاهم الله اياها وهذا تصديق تاويل مقسم فاما السؤال عن احكام غير منصوصة فلم يدخل فى حظر الآية والدليل عليه ان ناجية بن جندب لما بعث النبى صلى الله عليه

(قوله لهزال) بفتح الهاء والزاى المنقوطة فى الشديدة ابن يزيد الصحابى كذا فى شرح الموطا للزرقانى فى كتاب الحدود (لمصححه)

وسلم معه البدن لينحرها بمكة قال كيف اصنع بما عطب منها فقال انحرها واصبغ نعلها بدمها واضرب بها صفحتها وخل بينها وبين الناس ولا تاكل انت ولا احد من اهل رفقتك شيا ولم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم سؤاله وفى حديث رافع بن خديج انهم سالوا النبي صلى الله عليه وسلم انا لاقو العدو غدا وليس معنا مدى فلم ينكره عليه وحديث يعلى بن امية فى الرجل الذى ساله عما يصنع فى عمرته فلم ينكره عليه واحاديث كثيرة فى سؤال قوم سالوه عن احكام شرائع الدين فيما ليس بمنصوص عليه غير محظور على احد وروى شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ بن جبل قال قلت يا رسول الله انى اريد ان اسئلك عن امر ويمنعنى مكان هذه الآية (يا ايها الذين آمنوا لا تسئلوا عن اشياء) فقال ماهو قلت العمل الذى يدخلنى الجنة قال قد سالت عظيما وانه ليسير شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان فلم يمنعه السؤال ولم ينكره وذكر محمد بن سيرين عن الاحنف عن عمر قال تفقهوا قبل ان تسودوا وكان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يجتمعون فى المسجد يتذاكرون حوادث المسائل فى الاحكام وعلى هذا المنهاج جرى امر التابعين ومن بعدهم من الفقهاء الى يومنا هذا وانما انكر هذا قوم حشو جهال قد حملوا اشياء من الاخبار لا علم لهم بمعانيها واحكامها فعجزوا عن الكلام فيها واستنباط فقهها وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه وهذه الطائفة المنكرة لذلك كمن قال تعالى (مثل الذين حملوا التوارة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا) * وقوله تعالى (ان تبد لكم تسؤكم) معناه ان تظهر لكم وهذا يدل على أن مراده فيمن سأل مثل سؤال عبد الله بن حذافة والرجل الذى قال اين انا لان اظهار احكام الحوادث لا يسوء السائلين لانهم انما يسئلون عنها ليعلموا احكام الله تعالى فيها * ثم قال الله تعالى (وان تسئلوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم) يعنى فى حال نزول الملك وتلاوته القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يظهرها لكم وذلك مما يسوءكم ويضركم * وقوله تعالى (عفا الله عنها) يعنى هذا الضرب من المسائل لم يؤاخذكم الله بها بالبحث عنها والكشف عن حقائقها * والعفو فى هذا الموضوع التسهيل والتوسعة فى اباحة ترك السؤال عنها كما قال تعالى (فتاب عليكم وعفا عنكم) ومعناه سهل عليكم وقال ابن عباس الحلال ما أحل الله وما سكت عنه فهو عفو يعنى تسهيل وتوسعة ومثله قول النبي صلى الله عليه

وسلم

وسلم عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق قوله تعالى (قد سألها قوم من قبلكم ثم
اصبحوا بها كافرين) قال ابن عباس قوم عيسى عليه السلام سالوا المائدة ثم كفروا بها وقال
غيره قوم صالح سالوا الناقة ثم عقروها وكفروا بها وقال السدى هذا حين سالوا النبي
صلى الله عليه وسلم ان يحول لهم الصفا ذهبا وقيل ان قوما سالوا نبيهم عن مثل هذه
الاشياء التي سال عبد الله بن حذافة ومن قال اين أنا فلما أخبرهم به نبيهم ساءهم فكذبوا
به وكفروا * قوله (تعالى ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام) روى
الزهرى عن سعيد بن المسيب قال البحيرة من الابل يمنع درها للطواغيت والسائبة
من الابل كانوا يسيبونها لطواغيتهم والوصيلة كانت الناقة تبكر بالانثى ثم تثنى بالانثى
فيسمونها الوصيلة يقولون وصلت اثنين ليس بينهما ذكر فكانوا يذبحونها لطواغيتهم
والحامى الفحل من الابل كان يضرب الضراب المعدود فاذا بلغ ذلك يقال حمى ظهره
فيترك فيسمونه الحامى وقال أهل اللغة البحيرة الناقة التى تشق اذنها يقال بحيرت
اذن الناقة ابحرها بحرا والناقة مبحورة وبحيرة اذا شققتها واسعا ومنه البحر لسعته
قال وكان اهل الجاهلية يحرمون البحيرة وهى أن تنتج خمسة أبطن يكون آخرها ذكرا
بحروا اذنها وحرموها وامتنعوا من ركوبها ونحرها ولم تطرد عن ماء ولم تمنع عن مرعى
واذا القيها المعيي لم يركبها قال والسائبة المخلاة وهى المسيبة وكانوا فى الجاهلية اذا نذر
الرجل لقدوم من سفر أو برء من مرض أو ما أشبه ذلك قال ناقتى سائبة فكانت كالبحيرة
فى التحريم والتخلية وكان الرجل اذا اعتق عبدا فقال هو سائبة لم يكن بينهما عقل ولا
ولاء ولا ميراث فاما الوصيلة فان بعض أهل اللغة ذكر انها الانثى من الغنم اذا ولدت مع ذكر
قالوا وصلت اخاها فلم يذبحوها وقال بعضهم كانت الشاة اذا ولدت انثى فهى لهم واذا
ولدت ذكرا ذبحوه لالهتهم فى زعمهم واذا ولدت ذكرا وانثى قالوا وصلت أخاها فلم
يذبحوه لالهتهم وقالوا الحامى الفحل من الابل اذا انتجت من صلبه عشرة ابطن قالوا
حمى ظهره فلا يحتمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مرعى * واخبار الله تعالى بان ما اعتقده
أهل الجاهلية فى البحيرة والسائبة وما ذكر فى الآية يدل على بطلان عتق السائبة على ما
يذهب اليه القائلون بان من اعتق عبده سائبة فلا ولاء له منه وولاؤه جماعة المسلمين
ان لاهل الجاهلية قد كانوا يعتقدون ذلك فابطله الله تعالى بقوله (ولا سائبة) وقول
النبي صلى الله عليه وسلم الولاء لمن اعتق يؤكد ذلك ايضا ويبينه

باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال أبو بكر اكد الله تعالى فرض الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى مواضع من كتابه وبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اخبار متواترة عنه فيه واجمع السلف وفقهاء الامصار على وجوبه وان كان قد تعرض احوال من التقية يسع معها السكوت فما ذكره الله تعالى حاكيا عن لقمان (يابنى اقم الصلوة وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك ان ذلك من عزم الامور) يعنى والله أعلم واصبر على ماساءك من المكروه عند الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وانما حكى الله تعالى لنا ذلك عن عبده لنقتدى به وننتهى اليه وقال تعالى فيما مدح به سالف الصالحين من الصحابة (التائبون العابدون) الى قوله (الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله) وقال تعالى (كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون)وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا محمد بن العلاء وهناد بن السرى قالا حدثنا أبو معاوية عن الاعمش عن اسماعيل بن رجاء عن أبيه عن أبى سعيد وعن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب عن أبى سعيد الخدرى قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من رأى منكرا فاستطاع أن يغيره بيده فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذاك اضعف الايمان وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا مسدد قال حدثنا أبو الاحوص قال حدثنا أبو اسحاق عن ابن جرير عن جرير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول مامن رجل يكون فى قوم يعمل فيهم بالمعاصى يقدرون على أن يغيروا عليه فلا يغيروا الا أصابهم الله بعذاب من قبل ان يموتوا فاحكم الله تعالى فرض الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى كتابه وعلى لسان رسوله وربما ظن من لافقه له ان ذلك منسوخ أو مقصور الحكم على حال دون حال وتاول فيه قول الله تعالى (ياأيها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم)وليس التاويل على ما يظن هذا الظان لو تجردت هذه الآية عن قرينه وذلك لانه قال (عليكم انفسكم) يعنى احفظوها لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ومن الاهتداء اتباع امر الله فى أنفسنا وفى غيرنا فلا دلالة فيها اذا على سقوط فرض الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وقد روى عن السلف فى تاويل الآية احاديث مختلفة الظاهر وهى متفقة فى المعنى فمنها ما حدثنا جعفر بن محمد الواسطى قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد قال حدثنا محمد بن يزيد الواسطى عن اسماعيل بن أبى خالد عن قيس بن أبى حازم قال سمعت أبا بكر على المنبر يقول ياأيها الناس انى أراكم تاولون هذه الآية (ياأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لايضركم من ضل اذا اهتديتم) وانى سمعت رسول الله صلى الله عليه

وسلم

وسلم يقول ان الناس اذا عمل فيهم بالمعاصي ولم يغيروا أوشك أن يعمهم الله بعقابه فأخبر
ابو بكر ان هذه الآية لا رخصة فيها في ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وانه لا
يضره ضلال من ضل اذا اهتدى هو بالقيام بفرض الله من الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وحدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا أبو عبيد
قال حدثنا هشيم عن أبي بشر عن سعيد بن جبير في هذه الآية (لا يضركم من ضل اذا
اهتديتم) قال يعني من اهل الكتاب وقال ابو عبيد وحدثنا حجاج عن ابن جريج عن
مجاهد في هذه الآية قال من اليهود والنصارى ومن ضل من غيرهم فكانهما ذهبا الى ان
هؤلاء قد اقروا بالجزية على كفرهم فلا يضرنا كفرهم لانا اعطيناهم العهد على ان نخليهم وما
يعتقدون ولا يجوز لنا نقض عهدهم باخبارهم على الاسلام فهذا لا يضرنا الامساك
عنه واما ما لا يجوز الاقرار عليه من المعاصي والفسوق والظلم والجور فهذا على كل
المسلمين تغييره والانكار على فاعله على ما شرطه النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ابي سعيد الذي
قدمنا * وحدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا ابو الربيع سليمان بن داود
العتكي قال حدثنا ابن المبارك عن عتبة بن ابي حكيم قال حدثني عمرو بن جارية اللخمي
قال حدثنا ابو امية الشعباني قال سالت ابا ثعلبة الخشني فقلت يا ابا ثعلبة كيف تقول في
هذه الآية عليكم انفسكم فقال اما والله لقد سالت عنها خبيرا سالت عنها رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى اذا رأيت شحا
مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة واعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك نفسك ودع عنك
العوام فان من ورائكم ايام الصبر فيه كقبض على الجمر للعامل فيها مثل اجر خمسين رجلا
يعملون مثل عمله قال وزادني غيره قال يارسول الله اجر خمسين منهم قال اجر خمسين
منكم وهذا دلالة فيه على سقوط فرض الامر بالمعروف اذا كانت الحال ما ذكر لان ذكر
تلك الحال تنبئ عن تعذر تغيير المنكر باليد واللسان لشيوع الفساد وغلبته على العامة
وفرض النهي عن المنكر في مثل هذه الحال انكاره بالقلب كما قال عليه السلام فليغيره
بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه فكذلك اذا صارت الحال الى ما ذكر
كان فرض الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقلب للتقية ولتعذر تغييره وقد يجوز
اخفاء الايمان وترك اظهاره تقية بعد ان يكون مطمئن القلب بالايمان قال الله تعالى
(الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان) فهذه منزلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وقد روي فيه وجه آخر وهو ما حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن
اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا ابو مسهر عن عباد الخواص قال حدثني يحيى بن

ابى عمرو الشيبانى ان ابا الدرداء وكعبا كانا جالسين بالجابية فاتاهما آت فقال لقد رايت اليوم امرا كان حقا على من يراه ان يغيره فقال رجل ان الله تعالى يقول (يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم) فقال كعب ان هذا لا يقول شيا ذب عن محارم الله تعالى كما تذب عن عائلتك حتى يأتى تاويلها فانتبه لها ابو الدرداء فقال متى يأتى تاويلها فقال اذا هدمت كنيسة دمشق وبنى مكانها مسجد فذلك من تاويلها واذا رأيت الكاسيات العاريات فذلك من تاويلها وذكر خصلة ثالثة لا احفظها فذلك من تاويلها قال ابو مسهر وكان هدم الكنيسة بعهد الوليد بن عبد الملك ادخلها فى مسجد دمشق وزاد فى سعته بها وهذا ايضا على معنى الحديث الاول فى الاقتصار على انكار المنكر بالقلب دون اليد واللسان للتقية والخوف على النفس ولعمرى ان ايام عبد الملك والحجاج والوليد واضرابهم كانت من الايام التى سقط فيها فرض الانكار عليهم بالقول واليد لتعذر ذلك والخوف على النفس وقد حكى ان الحجاج لما مات قال الحسن اللهم انت امته فاقطع عنا سنته فانه اتانا اخيفش اعيمش يمد بيد قصيرة البنان والله ما عرق فيها عنان فى سبيل الله عز وجل يرجل جمته ويخطر فى مشيته ويصعد المنبر فيهذر حتى تفوته الصلاة لا من الله يتقى ولا من الناس يستحى فوقه الله وتحته مائة الف او يزيدون لا يقول له قائل الصلاة ايها الرجل ثم قال الحسن هيهات والله حال دون ذلك السيف والسوط وقال عبد الملك بن عمير خرج الحجاج يوم الجمعة بالهاجرة فما زال يعبر مرة عن اهل الشام يمدحهم ومرة عن اهل العراق يذمهم حتى لم نر من الشمس الا حمرة على شرف المسجد ثم امر المؤذن فاذن فصلى بنا الجمعة ثم اذن فصلى بنا العصر ثم اذن فصلى بنا المغرب فجمع بين الصلوات يومئذ فهؤلاء السلف كانوا معذورين فى ذلك الوقت فى ترك النكير باليد واللسان وقد كان فقهاء التابعين وقراؤهم خرجوا عليه مع ابن الاشعث انكارا منهم لكفره وظلمه وجوره فجرت بينهم تلك الحروب المشهورة وقتل منهم من قتل ووطئهم باهل الشام حتى لم يبق احد ينكر عليه شيا ياتيه الا بقلبه وقد روى ابن مسعود فى ذلك ما حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا حجاج عن ابى جعفر الرازى عن

مطلب فى ذم الحجاج الظالم

(قوله اخيفش الى آخره) يقرب منه ما ذكره ابو سليمان الخطابى فى غريب الحديث حيث قال ان الحجاج ارسل الى الحسن رحمه الله تعالى فادخل عليه فلما خرج من عنده قال دخلت على احيول يطرطب شعيرات له فاخرج الى بنانا قصيرة قل ما عرقت فيها الاعنة فى سبيل الله قال ابو سليمان قوله يطرطب شعيرات له اى ينفخ بشفتيه فى شاربه غيظا او كبرا والاصل فى الطرطبة الدعاء بالضان والصفير لها بالشفتين ومثله فى الفائق للزمخشرى فى (ط ر ب) وقال والمعنى يستخف شاربه ويحركه فى كلامه وقيل ينفخ بشفتيه الى آخره (لمصححه)

الربيع بن انس عن ابي العالية عن عبدالله بن مسعود انه ذكر عنده هذه الآية (عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم) فقال لم يجيء تاويلها بعد ان القرآن انزل حين انزل ومنه آي قد مضى تاويلهن قبل ان ينزلن وكان منه آي وقع تاويلهن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ومنه آي وقع تاويلهن بعد النبي صلى الله عليه وسلم بيسير ومنه آي يقع تاويلهن بعد اليوم ومنه آي يقع تاويلهن عند الساعة ومنه آي يقع تاويلهن يوم الحساب من الجنة والنار قال فادامت قلوبكم واحدة وأهواؤكم واحدة ولم تلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم باس بعض فامروا بالمعروف وانهوا عن المنكر فاذا اختلف القلوب والاهواء ولبستم شيعا وذاق بعضكم باس بعض فامرأ ونفسه عند ذلك جاء تاويل هذه الآية قال ابو بكر يعني عبدالله بقوله لم يجيء تأويلها بعد ان الناس في عصره كانوا ممكنين من تغيير المنكر لصلاح السلطان والعامة وغلبة الابرار للفجار فلم يكن احد منهم معذورا في ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد واللسان ثم اذا جاء حال التقية وترك القبول وغلبت الفجار سوغ السكوت في تلك الحال مع الانكار بالقلب وقد يسع السكوت ايضا في الحال التي قد علم فاعل المنكر انه يفعل محظورا ولا يمكن الانكار باليد ويغلب في الظن بانه لا يقبل اذا قيل فحينئذ يسع السكوت وقد روى نحوه عن ابن مسعود في تاويل الآية وحدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا هشيم قال اخبرنا يونس عن الحسن عن ابن مسعود في هذه الآية (عليكم انفسكم) قال قولوها ما قبلت منكم فاذا ردت عليكم فعليكم انفسكم فاخبر ابن مسعود انه في سعة من السكوت اذا ردت ولم تقبل وذلك اذا لم يمكنه تغييره بيده لانه لا يجوز ان يتوهم عن ابن مسعود اباحته ترك النهي عن المنكر مع امكان تغييره * حدثنا جعفر بن محمد قال حدثنا جعفر ابن محمد بن اليمان قال حدثنا ابو عبيد قال حدثنا اسماعيل بن جعفر عن عمرو ابن ابي عمرو عن عبدالله بن عبد الرحمن الاشهلي عن حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليعمكم الله بعقاب من عنده ثم لتدعنه فلا يستجيب لكم * قال ابو عبيد وحدثنا حجاج عن حمزة الزيات عن أبي سفيان عن ابي نضرة قال جاء رجل الى عمر بن الخطاب فقال اني اعمل باعمال الخير كلها الا خصلتين قال وما هما قال لا آمر بالمعروف ولا انهى عن المنكر قال لقد طمست سهمين من سهام الاسلام ان شاء الله غفر لك وان شاء عذبك قال ابو عبيد وحدثنا محمد بن يزيد عن جويبر عن الضحاك قال الامر بالمعروف والنهي عن

المنكر فريضتان من فرائض الله تعالى كتبهما الله عز وجل قال ابو عبيد اخبرونى عن سفيان بن عيينة قال حدثت ابن شبرمة بحديث ابن عباس من فر من اثنين فقد فر ومن فر من ثلاثة لم يفر فقال اما انا فارى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مثل هذا لا يعجز الرجل عن اثنين ان يامرهما او ينهاهما وذهب ابن عباس فى ذلك الى قوله تعالى (فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله والله مع الصابرين) وجائز أن يكون ذلك أصلا فيما يلزم من تغيير المنكر وقال مكحول فى قوله تعالى (عليكم أنفسكم) اذا هاب الواعظ وانكر الموعوظ فعليك حينئذ نفسك لا يضرك من ضل اذا اهتديت والله الموفق

باب الشهادة على الوصية فى السفر

قال الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم) قد اختلف فى معنى الشهادة ههنا قال قائلون هى الشهادة على الوصية فى السفر واجازوا بها شهادة أهل الذمة على وصية المسلم فى السفر وروى الشعبى عن ابى موسى ان رجلا مسلما توفى بدقوقا ولم يجد احدا من المسلمين يشهده على وصيته فاشهد رجلين من أهل الكتاب فاحلفهما ابى موسى بعد العصر بالله ما خانا ولا كذبا ولا بدلا ولا كتما ولا غيرا وانها لوصية الرجل وتركته فامضى ابو موسى شهادتهما وقال هذا امر لم يكن بعد الذى كان فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال آخرون معنى (شهادة بينكم) حضور الوصيين من قولك شهدته اذا حضرته وقال آخرون انما الشهادة هنا ايمان الوصية بالله اذا ارتاب الورثة بهما وهو قول مجاهد فذهب ابو موسى الى انها الشهادة على الوصية التى تثبت بها عند الحكام وان هذا حكم ثابت غير منسوخ وروى مثله عن شريح هو قول الثورى وابن ابى ليلى والاوزاعى وروى عن ابن عباس وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وابن سيرين وعبيدة وشريح والشعبى (او آخران من غيركم) من غير ملتكم وروى عن الحسن والزهرى من غير قبيلتكم فاما تاويل من تاولها على اليمين دون الشهادة التى تقام عند الحكام فقول مرغوب عنه وان كانت اليمين قد تسمى شهادة فى نحو قوله تعالى (فشهادة احدهم أربع شهادات بالله) لان الشهادة اذا اطلقت فهى الشهادة المتعارفة كقوله تعالى (واقيموا الشهادة لله)(واستشهدوا شهيدين من رجالكم)(ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا) (واشهدوا ذوى عدل منكم) كل ذلك قد عقل به الشهادات على الحقوق لا الايمان وكذلك قوله تعالى (شهادة بينكم) المفهوم فيه الشهادة المتعارفة ويدل عليه

قوله

قوله تعالى (اذا حضر أحدكم الموت) ويبعد أن يكون المراد ايمان بينكم اذا حضر أحدكم الموت لان حال الموت ليس حالا للايمان ثم زاد بذلك بيانا بقوله (اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم) يعنى والله أعلم ان لم توجد ذوا عدل منكم ولا يختلف فى حكم اليمين وجود ذوى العدل وعدمهم وقوله تعالى (ولا نكتم شهادة الله) يدل على ذلك ايضا لان اليمين موجودة ظاهرة غير مكتوبة ثم ذكر يمين الورثة بعد اختلاف الوصيين على مال الميت وانما الشهادة التى هى اليمين هى اليمين المذكورة فى قوله تعالى لشهادتنا احق من شهادتهما) ثم قوله (ذلك ادنى أن ياتوا بالشهادة على وجهها) يعنى به الشهادة على الوصية اذ غير جائز أن يقول ان تاتوا باليمين على وجهها وقوله تعالى (او يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم) يدل ايضا على أن الاول شهادة لانه ذكر الشهادة واليمين كل واحدة بحقيقة لفظها فاما تاويل من تاول قوله (او آخران من غيركم) من غير قبيلتكم فلا معنى له والآية تدل على خلافه لان الخطاب توجه اليهم بلفظ الايمان من غير ذكر للقبيلة فى قوله تعالى (ياايها الذين آمنوا شهادة بينكم) ثم قال (او آخران من غيركم) يعنى من غير المؤمنين ولم يجر للقبيلة ذكر حتى ترجع اليه الكناية ومعلوم ان الكناية انما ترجع اما الى الظهر مذكور فى الخطاب أو معلوم بدلالة الحال فلم تكن هنا دلالة على الحال ترجع الكناية اليها يثبت انها راجعة الى من تقدم ذكره فى الخطاب من المؤمنين وصح ان المراد من غير المؤمنين فاقتضت الآية جواز شهادة اهل الذمة على وصية المسلم فى السفر وقد روى فى تاويل الآية عن عبدالله بن مسعود وابى موسى وشريح وعكرمة وقتادة وجوه مختلفة واشبهها بمعنى الآية ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا ابو داود قال حدثنا الحسن بن على قال حدثنا يحيى بن آدم قال حدثنا ابن أبى زائدة عن محمد بن أبى القاسم عن عبدالملك بن سعيد بن جبير عن ابيه عن ابن عباس قال خرج رجل من بنى سهم مع تميم الدارى وعدى بن بداء فمات السهمى بارض ليس بها مسلم فلما قدما بتركته فقدوا جام فضة مخوصا بالذهب فاحلفهما رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم وجد الجام بمكة فقالوا اشتريناه من تميم وعدى فقام رجلان من اولياء السهمى فحلفا لشهادتنا احق من شهادتهما وان الجام لصاحبهم قال فنزلت فيهم (ياايها الذين آمنوا شهادة بينكم) فاحلفهما رسول الله صلى الله عليه وسلم بديا لان الورثة اتهموهما باخذه ثم لما ادعيا انهما اشتريا الجام من الميت استحلف الورثة وجعل القول قولهم فى انه لم يبع واخذوا الجام ويشبه ان يكون ما قال ابو موسى فى قبول شهادة الذميين على وصية المسلم فى السفر وان ذلك لم يكن منذ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الآن هو هذه القصة

التي في حديث ابن عباس وقد روى عكرمة في قصة تميم الداري نحو رواية ابن عباس واختلف في بقاء حكم جواز شهادة أهل الذمة على وصية المسلم في السفر فقال أبو موسى وشريح هي ثابتة وقول ابن عباس ومن قال (او آخران من غيركم) انه من غير المسلمين يدل على انهم تاولوا الآية على جواز شهادة اهل الذمة على وصية المسلم في السفر ولا يحفظ عنهم بقاء هذا الحكم أو نسخه وروى عن زيد بن اسلم في قوله تعالى (شهادة بينكم) قال كان ذلك في رجل توفى وليس عنده احد من اهل الاسلام وذلك في اول الاسلام والارض حرب والناس كفار الا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة فكان الناس يتوارثون بالمدينة بالوصية ثم نسخت الوصية وفرضت الفرائض وعمل المسلمون بها * وروى عن ابراهيم النخعي قال هي منسوخة نسختها (واشهدوا ذوى عدل منكم) وروى ضمرة بن جندب وعطية بن قيس قالا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المائدة من آخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها قال جبير ابن نفير عن عائشة قالت المائدة من آخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه وما وجدتم من حرام فاستحرموه وروى ابو اسحاق عن ابى ميسرة قال في المائدة ثماني عشرة فريضة وليس فيها منسوخ وقال الحسن لم ينسخ من المائدة شيء فهؤلاء ذهبوا الى انه ليس في الآية شيء منسوخ * والذي يقتضيه ظاهر الآية جواز شهادة اهل الذمة على وصية المسلم في السفر سواء كان في الوصية بيع أو اقرار بدين أو وصية بشيء أو هبة أو صدقة هذا كله يشتمل عليه اسم الوصية اذا عقده في مرضه وعلى ان الله تعالى أجاز شهادتهما عليه الوصية لم يخصص بها الوصية دون غيرها وحين الوصية قد يكون اقرار بدين أو بمال عين وغيره لم تفرق الآية بين شيء منه ثم قد روى ان آية الدين من آخر ما نزل من القرآن وان كان قوم قد ذكروا ان المائدة من آخر ما نزل وليس يمتنع ان يريدوا بقولهم من آخر ما نزل من آخر سورة نزلت في الجملة لا على ان كل آية منها من آخر ما نزل وان كان كذلك فآية الدين لا محالة ناسخة لجواز شهادة اهل الذمة على الوصية في السفر لقوله (اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى) الى قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وهم المسلمون لا محالة لان الخطاب توجه اليهم باسم الايمان ولم يخصص بها حال الوصية دون غيرها فهي عامة في الجميع ثم قال (ممن ترضون من الشهداء) وليس الكفار بمرضيين في الشهادة على المسلمين فتضمنت آية الدين نسخ شهادة اهل الذمة على المسلمين في السفر وفي الحضر او في الوصية وغيرها فانتظمت الآية جواز شهادة أهل الذمة على وصية المسلم ومن حيث دلت على جوازها

على

على وصية المسلم فى السفر فهى دالة ايضا على وصية الذمى ثم نسخ فيها جوازها على وصية المسلم بآية الدين وبقى حكمها على الذمى فى السفر وغيره اذ كانت حالة السفر والحضر سواء فى حكم الشهادات وعلى جواز شهادة الوصيين على وصية الميت لان فى التفسير ان الميت اوصى اليهما وانهما شهدا على وصيته ودلت على ان القول قول الوصى فيما فى يده للميت مع يمينه لانهما على ذلك استحلفا ودلت على ان دعواهما شرى شىء من الميت غير مقبولة الا ببينة وان القول قول الورثة ان الميت لم يبع ذلك منهما مع ايمانهم * قوله تعالى (ذلك ادنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها) يعنى والله أعلم اقرب ان لا يكتموا ولا يبدلوا (أو يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم) يعنى اذا حلفا ماغيرا ولا كتما ثم عثر على شىء من مال الميت عندهما أن تجعل ايمان الورثة اولى من ايمانهم بديا انهما ماغيرا ولا كتما على ماروى عن ابن عباس فى قصة تميم الدارى وعدى بن بداء * وقوله تعالى (تحبسونهما من بعد الصلوة) فانه روى عن ابن سيرين وقتادة استحلفا بعد العصر وانما استحلفا بعد العصر تغليظا لليمين فى الوقت المعظم كما قال تعالى (حافظوا على الصلوة والصلوة الوسطى) قيل صلاة العصر وقد روى عن أبى موسى انه استحلف بعد العصر فى هذه القضية * وقد روى تغليظ اليمين بالاستحلاف فى البقعة المعظمة وروى جابر ان النبى صلى الله عليه وسلم قال من حلف عند هذا المنبر على يمين آثمة فليتبوأ مقعده من النار ولو على سواك أخضر فاخبر ان اليمين الفاجرة عند المنبر اعظم ماثما وكذلك سائر المواضع الموسومة للعبادات ولتعظيم الله تعالى وذكره فيها تكون المعاصى فيها اعظم اثما ألا ترى ان شرب الخمر والزنا فى المسجد الحرام وفى الكعبة اعظم ماثما منه فى غيره وليست اليمين عند المنبر وفى المسجد فى الدعاوى بواجبة وانما ذلك على وجه الترهيب وتخويف العقاب * وحكى عن الشافعى انه يستحلف بالمدينة عند المنبر واحتج له بعض اصحابه بحديث جابر الذى ذكرنا وبحديث وائل بن حجر ان النبى صلى الله عليه وسلم قال للحضرمى الك يمينه قال انه رجل فاجر لا يبالى قال ليس لك منه الا ذلك فانطلق ليلحف فلما أدبر ليحلف قال من حلف على مال ليأكله ظلما لقى الله وهو عنه معرض وبحديث الاشعث بن قيس وفيه فانطلق ليحلف فقالوا اقوله من حلف عند هذا المنبر على يمين آثمة يدل على ان الايمان قد كانت تكون عنده . قال ابو بكر وليس فيه دلالة على ان ذلك مسنون وانما قال ذلك لان النبى صلى الله عليه وسلم قد كان يجلس هناك فلذلك كان يقع الاستحلاف عند المنبر واليمين عند المنبر اعظم ماثما اذا كانت كاذبة لحرمة الموضع فلا دلالة فيه على انه ينبغى أن تكون عند المنبر والشافعى لا يستحلف فى الشىء التافه عند المنبر وقد ذكر فى الحديث ولو على سواك اخضر فقد

مطلب فى موضع الاستحلاف

خالف الخبر على أصله واما قوله انطلق ليحلف وانه لما ادبر قال النبى صلى الله عليه وسلم ماقال فانه لا دلالة فيه على انه ذهب الى الموضع وانما المراد بذلك العزيمة والتصميم عليه قال تعالى (ثم ادبر واستكبر) لم يرد به الذهاب الى الموضع وانما أراد التولى عن الحق والاصرار عليه وماروى عن الصحابة فى الحلف عند المنبر وبين الركن والمقام فانما كان ذلك لانه كان ينفق الحكومة هناك ولا ينكر أن تكون اليمين هناك أغلظ ولكنه ليس بواجب لقوله عليه السلام اليمين على المدعى عليه ولم يخصصها بمكان ولكن الحاكم ان رأى تغليظ اليمين باستحلافه عند المنبر ان كان بالمدينة وفى المسجد الحرام ان كان بمكة جاز له ذلك كما امر الله تعالى باستحلاف هذين الوصيين بعد صلاة العصر لان كثيرا من الكفار يعظمونه ووقت غروب الشمس

(فصل) قد تضمنت هذه الآية الدلالة على جواز شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض وذلك لانها قد اقتضت جواز شهادتهم على المسلمين وهى على أهل الذمة اجوز فقد دلت الآية على جواز شهادتهم على أهل الذمة فى الوصية فى السفر ولما نسخ منها جوازها على المسلمين بقوله تعالى (ياايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه) الى قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) نفى بذلك جواز شهادة اهل الذمة عليهم ونسخ بذلك قوله (أو آخران من غيركم) وبقى حكم دلالتها فى جوازها على اهل الذمة فى الوصية فى السفر واذا كان حكمها باقيا فى جوازها على أهل الذمة فى الوصية فى السفر اقتضى جوازها عليهم فى سائر الحقوق لان كل من يجيزها على أهل الذمة فى الوصية فى السفر ومنع جوازها على المسلمين فى ذلك اجازها على أهل الذمة فى سائر الحقوق * فان قال قائل فان ابن أبى ليلى والثورى والاوزاعى يجيزون شهادة اهل الذمة على وصية المسلم فى السفر على ماروى عن ابى موسى وشريح ولا يجيزونها على الذمى فى سائر الحقوق. قيل له قد بينا أنها منسوخة على المسلمين باقية على أهل الذمة فى سائر الحقوق وقبول شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض وان اختلفت مللهم قول اصحابنا وعثمان البتى والثورى وقال ابن ابى ليلى والاوزاعى والحسن وصالح والليث تجوز شهادة أهل كل ملة بعضهم على بعض ولا تجوز على ملة غيرها وقال مالك والشافعى لا تجوز شهادة أهل الكفر بعضهم على بعض وماذكرنا من دلالة الآية يقتضى تساوى شهادات اهل الملل بقوله تعالى (أو آخران من غيركم) يعنى غير المؤمنين المبدوء بذكرهم ولم تفرق بين الملل ومن حيث اقتضت جواز شهادة أهل الملل على وصية المسلم فى السفر وهى دالة على جواز شهادتهم على الكفار فى ذلك مع اختلاف مللهم. ومما يوجب جواز شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض من جهة السنة ماروى مالك عن نافع

عن

عن ابن عمر ان اليهود جاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكروا ان رجلا وامرأة منهم زنيا فامر النبي ﷺ برجمهما وروى الاعمش عن عبد الله بن مرة عن البراء ابن عازب قال مر على رسول الله صلى الله عليه وسلم يهودي محمم فقال ماشان هذا فقالوا زنى فرجمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى جابر عن الشعبي ان النبي صلى الله عليه وسلم جاءه اليهود برجل وامرأة زنيا فقال النبي صلى الله عليه وسلم ائتوني باربعة منكم يشهدون فشهد اربعة منهم فرجمهما النبي صلى الله عليه وسلم وعن الشعبي قال تجوز شهادة اهل الكتاب بعضهم على بعض وعن شريح وعمر بن عبد العزيز والزهرى مثله وقال ابن وهب خالف مالك معلميه فى رد شهادة النصارى بعضهم على بعض وكان ابن شهاب ويحيى بن سعيد وربيعة يجيزونها وقال ابن أبي عمران من أصحابنا سمعت يحيى بن اكثم يقول جمعت هذا الباب فاوجد عن احد من المتقدمين رد شهادة النصارى بعضهم على بعض الامن ربيعة فانى وجدت عنه ردها ووجدت عنه اجازتها قال ابو بكر قد ذكرنا حكم الآية على الوجوه التى رويت فيها عن السلف وما نسخ منها وماهو منها ثابت الحكم فلنذكر الآية على سياقها مع بيان حكمها على ما اقتضاه ترتيبها على السبب الذى نزلت فيه فنقول وبالله التوفيق ان قوله تعالى (يأيها الذين آمنوا شهادة بينكم) يعتوره معنيان احدهما شهادة بينكم شهادة اثنين ذوى عدل منكم فحذف ذكر الشهادة الثانية لعلم المخاطبين بالمراد ويحتمل عليكم شهادة بينكم فهو امر باشهاد اثنين ذوى عدل كقوله تعالى فى الدين (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فافاد الامر باشهاد شاهدين عدلين من المسلمين او آخرين من غير المسلمين على وصية المسلم فى السفر وكان نزولها على السبب الذى تقدم ذكره من رواية عباس فى قصة تميم الدارى وعدى بن بداء فذكر بعض السبب فى الآية ثم قال (ان انتم ضربتم فى الارض فاصابتكم مصيبة الموت) فجعل شرط قبول شهادة الذميين على الوصية ان تكون فى حال السفر وقوله (حين الوصية) قد تضمن أن يكون الشاهدان هما الوصيين لان الموصى اوصى الى ذميين ثم جاآ فشهدا بوصية فضمن ذلك جواز شهادة الوصيين على وصية الميت * ثم قال (فاصابتكم مصيبة الموت) يعنى قصة الموت الموصى * قال (تحبسونهما من بعد الصلوة) يعنى لما اتهمهما الورثة فى حبس شيء من مال الميت واخذه على مارواه عكرمة فى قصة تميم الدارى وعلى ما قاله أبو موسى فى استحلافه الذميين ماخانا ولا كذبا فصار مدعى عليهما فلذلك استحلفا لامن حيث كانا شاهدين ويدل عليه قوله تعالى (فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشترى به ثمنا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله) يعنى فيما أوصى به الميت واشهدهما عليه * ثم قال تعالى (فان عثر على انهما استحقا اثما) يعنى

ظهور شيء من مال الميت في ايديهما بعد ذلك وهو جام الفضة الذي ظهر في ايديهما من مال الميت فزعما انهما كانا اشتريا من مال الميت ثم قال تعالى (فآخران يقومان مقامهما) يعني في اليمين لانهما صارا في هذه الحال مدعيين للشرى فصارت اليمين على الورثة وعلى انه لم يكن للميت الا وارثان فكانا مدعى عليهما فلذلك استحلفا ألا ترى انه قال (من الذين استحق عليهم الاوليان فيقسمان بالله لشهادتنا احق من شهادتهما) يعني ان هذه اليمين اولى من اليمين التي حلف بها الوصيان انهما ماخانا ولا بدلا لان الوصيين صار في هذه الحال مدعيين وصار الوارثان مدعى عليهما وقد كان برئا في الظاهر بديا بيمينهما فمضت شهادتهما على الوصية فلما ظهر في ايديهما شيء من مال الميت صارت ايمان الوارثين اولى *وقد اختلف في تاويل قوله تعالى (الاوليان) فروى عن سعيد بن جبير قال معنى الاوليان بالميت يعني الورثة وقيل الاوليان بالشهادة وهي الايمان في هذا الموضع وليس في الآية دلالة على ايجاب اليمين على الشاهدين فيما شهدا به وانما أوجبت اليمين عليهما لما ادعى الورثة عليهما الخيانة واخذ شيء من تركة الميت فصار بعض ماذكر في هذه الآيات من الشهادات ايمانا وقال بعضهم الشهادة على الوصية كالشهادة على الحقوق لقوله تعالى (شهادة بينكم) لامحالة اريد بها شهادات الحقوق لقوله (اثنان ذوا عدل منكم او آخران من غيركم) وقوله بعد ذلك (فيقسمان بالله) لايحتمل غير اليمين ثم قال (فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الاوليان فيقسمان بالله لشهادتنا) يعني بها اليمين لان هذه ايمان الوارثين وقوله (أحق من شهادتهما) يحتمل من يمينهما ويحتمل من شهادتهما لان الوصيين قد كان منهما شهادة ويمين وصارت يمين الوارث أحق من شهادة الوصيين ويمينهما لان شهادتهما لانفسهما غير جائزة ويمينا هما لم توجب تصحيح دعواهما في شراء ما ادعيا شراءه من الميت ثم قال تعالى (ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها) يعني والله أعلم بالشهادة على الوصية وان لايخونوا ولا يغيروا يعني ان ما حكم الله تعالى به من ذلك من الايمان وايجابها تارة على الشهود فيما ادعى عليهما من الخيانة وتارة على الورثة فيما ادعى الشهود من شرى شيء من مال الميت وانهم متى علموا ذلك اتوا بالشهادة على وصية الميت على وجهها أو يخافوا أن ترد ايمان بعد ايمانهم ولا يقتصروا على ايمانهم ولا يبرئهما ذلك من ان يستحق عليهم ما كتموه وادعوا شراه اذا حلف الورثة على ذلك والله أعلم آخر سورة المائدة

﴿تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث أوله سورة الانعام﴾

فهرست الجزء الثانى من احكام القرآن

صحيفة

صحيفة

باب

صحيفة

صحيفة

(باب

صحيفة

صحيفة

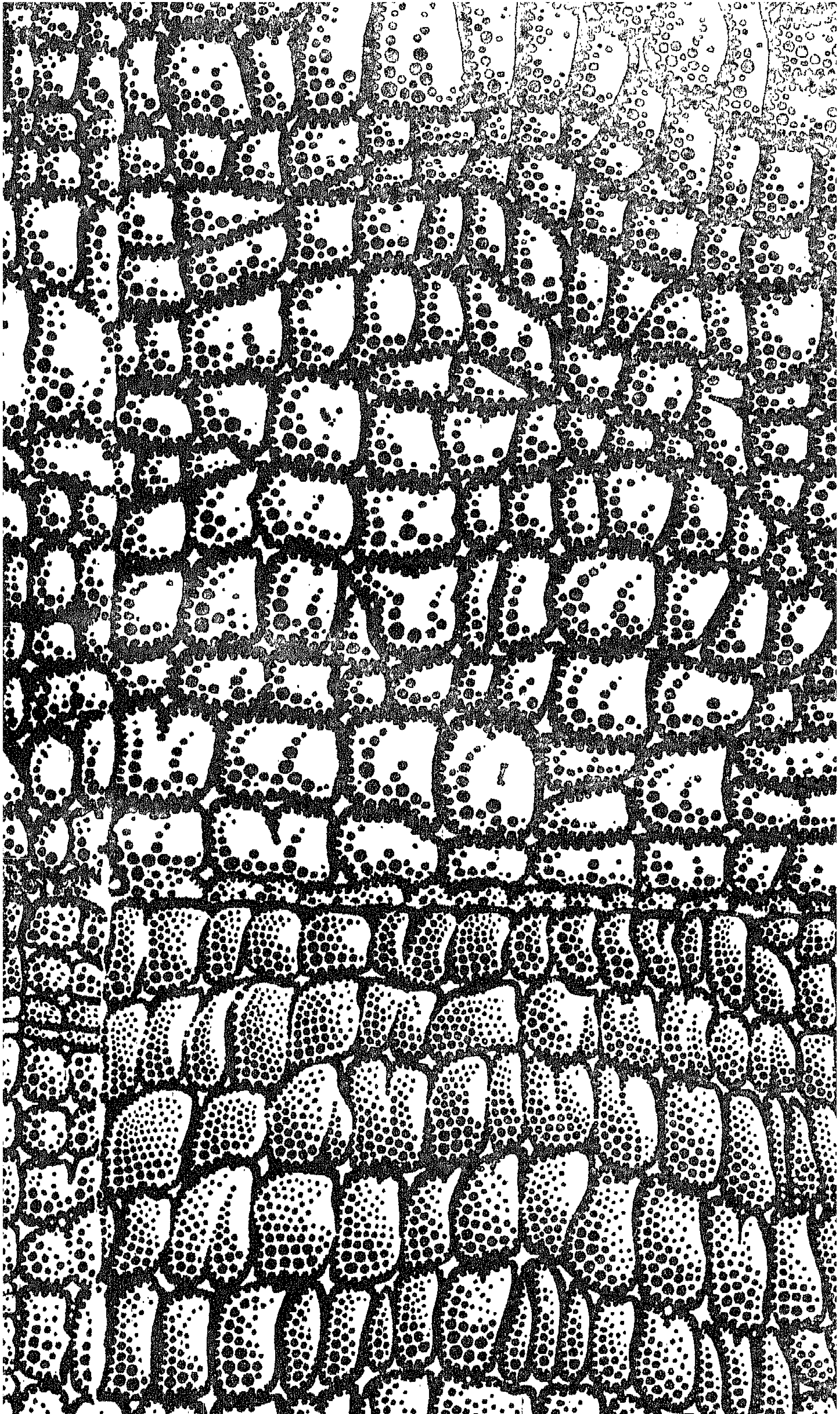
صحيفة

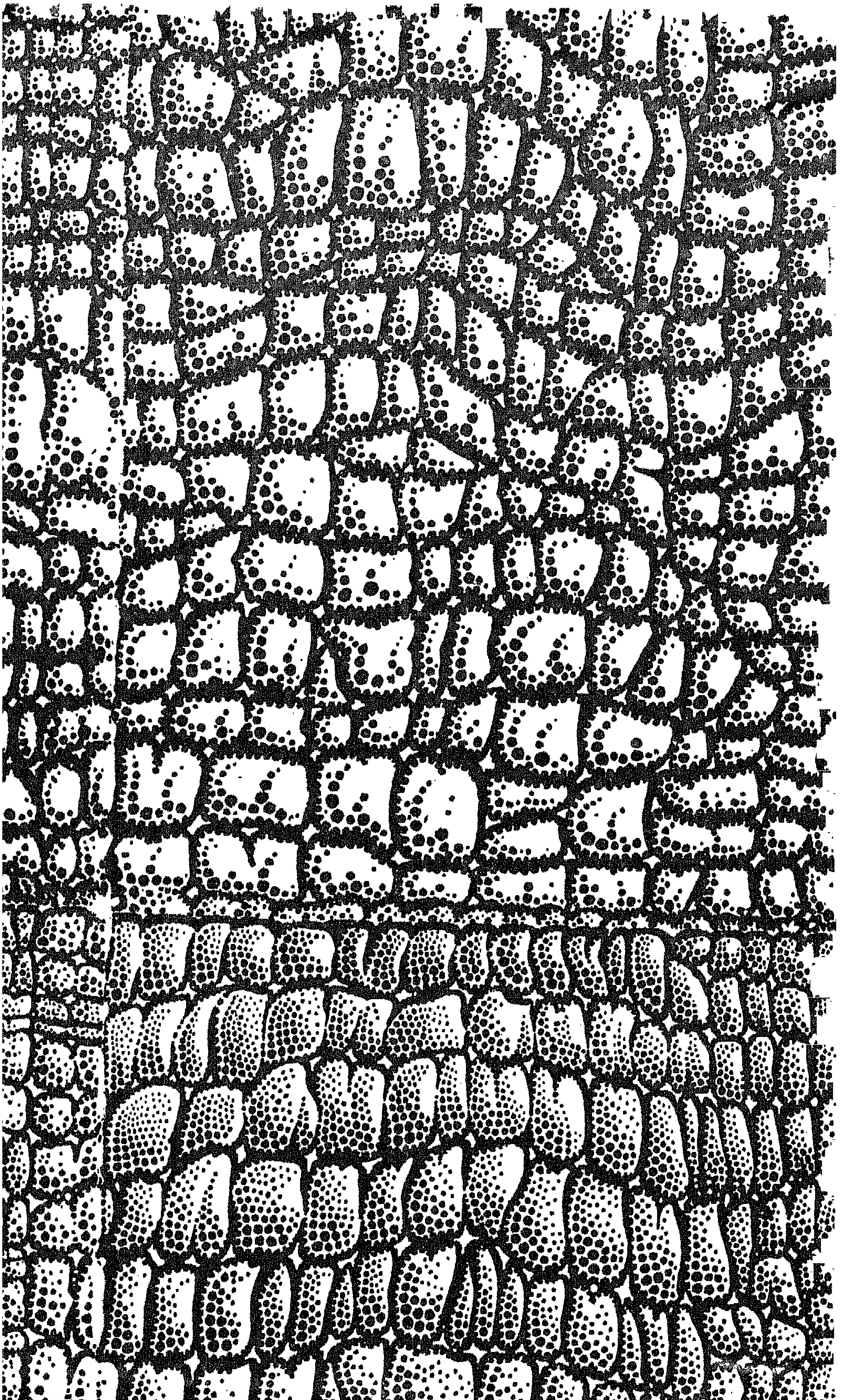
صحيفة

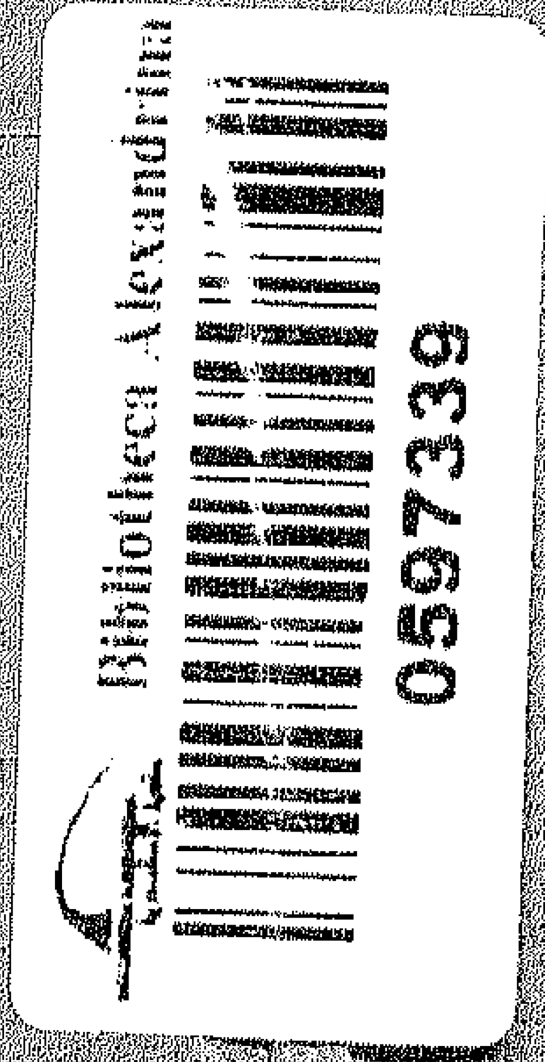
صحيفة

صحيفة

﴿ تمت ﴾






Bibliotheca Alexandrina
0597339